N° 1/1996 Prix TTC : 40 FF

LES CAHIERS DE «CHRIST SEUL»

Revue trimestrielle

Jésus-Christ et les apôtres ont encore quelque chose à nous dire : qu'allons-nous faire ?

1ère partie

par John H. YODER
Présentation par Ernest HEGE



EDITIONS MENNONITES
3, route de Grand-Charmont
25200 MONTBÉLIARD

LES CAHIERS DE «CHRIST SEUL»
3, route de Grand-Charmont
25200 MONTBÉLIARD

N° 1/1996

Jésus-Christ et les apôtres ont encore quelque chose à nous dire : qu'allons-nous faire ?

1ère partie

par John H. YODER
Présentation par Ernest HEGE

Diffuseur pour la Belgique :
Editions «Le Phare»
(Association sans but lucratif)
5620 FLAVION-FLORENNES

SOMMAIRE

SOMMAIRE DE LA 2e PARTIE

PRESENTATION

Rares sont les théologiens mennonites qui ont eu l'honneur de figurer dans la nouvelle Encyclopédie du Protestantisme. C'est le cas pour John Yoder, professeur et théologien mennonite américain.

Venu en France en 1949 comme volontaire dans l'œuvre de secours du Mennonite Central Committee, il devient la cheville ouvrière pour la création des œuvres sociales de Valdoie et du Mont des Oiseaux.

Il poursuit ses études et recherches sur l'anabaptisme suisse du XVIe siècle à l'Université de Bâle où il fait aussi son doctorat. «Yoder a développé une théologie christocentrique et communautaire de la non-violence, tout en poursuivant le dialogue avec les églises qui se réclament de la théologie de la guerre juste. Son travail s'inscrit dans un renouveau de la théologie mennonite en Amérique du Nord et démontre l'actualité d'une éthique sociale qui se fonde sur les enseignements du Christ et sur la réalité sociale de l'Eglise. Neal Blough, Encyclopédie du Protestantisme».

Certains posent la question de savoir s'il y a encore aujourd'hui une théologie anabaptiste et si la petite minorité mennonite n'est pas en train de se noyer dans la grande masse des églises chrétiennes ? Les sujets traités par J. Yoder :

1. Le peuple de Dieu, humanité exemplaire
2. Le mandat de «lier» et de «délier»
3. Le baptême et l'humanité nouvelle
4. Le ministère de tous selon la vision de Paul

projettent une lumière nouvelle sur des questions importantes, déjà souvent débattues, mais qui ont besoin, dans un monde qui évolue, d'être reprises par chaque génération.

Ernest HEGE

1. PREFACE : LE PEUPLE DE DIEU, HUMANITE EXEMPLAIRE

En 1989, Nelson Mandela, récemment sorti de prison et destiné à devenir le chef de la nouvelle Afrique du Sud, a rendu visite au Pape Jean-Paul II pour lui demander de soutenir le programme de sanctions économiques mis en place contre l'apartheid pratiqué par le régime au pouvoir dans son pays. Le Souverain Pontife a répondu qu'il ne pouvait faire cela, parce qu'une telle prise de position serait «politique». Dans ce cas précis donc, le terme «politique» représentait un domaine auquel l'Eglise ne doit pas se mêler. Jean-Paul II pratiquait pour l'Afrique du Sud une abstention bien différente du rôle qu'il avait joué autrefois comme archevêque en Pologne. Ce n'est qu'un exemple d'une attitude typique que l'on observe dans toutes les confessions et dans tous les pays.

Cependant, la notion de prendre ou non en considération les situations politiques, s'entend de beaucoup de manières : elle complique le dialogue plus qu'elle ne l'éclaire. Pour les uns, «le politique», un domaine, ou «la politique», un jeu institutionnel, se définissent avec une clarté telle que le chrétien, le clergé, ou l'Eglise en tant qu'institution, peuvent éviter d'y prendre part. «La politique» correspond à ce que font les institutions civiles, l'Etat, et on peut littéralement s'en tenir à l'écart. D'autres soutiendront qu'il est impossible de s'en écarter ou qu'il est impératif d'y participer, puisque le chrétien doit s'occuper de tous les aspects de la vie, les aspects politiques inclus. Mais ceux qui sont partisans de la participation ont des points de vue divergents de ce qui concerne les rapports entre le système politique et le système religieux. John F. Kennedy a déclaré formellement pendant sa campagne électorale que le fait d'être catholique n'aurait aucune influence sur son comportement dans le poste

qu'il briguait. Cela illustre bien la question de savoir si la foi en général favorise la participation politique et si la foi personnelle ne détermine en rien les choix personnels du chrétien dans ses fonctions publiques.

Ces deux exemples ont été puisés dans le monde politique et dans la sphère catholique pour corriger une fausse impression selon laquelle la notion d'une nette séparation entre les domaines religieux et politique caractériserait particulièrement les milieux évangéliques ou minoritaires. Dans toutes les traditions, l'usage est bien établi de considérer le domaine du culte ou de la religion d'une part et «le monde réel» d'autre part, comme séparés, de sorte que pour les mettre en relation, il faut bâtir un pont pour permettre un rapprochement. La façon dont on construit le pont peut varier, mais tous sont d'accord qu'il faut relier les deux domaines distincts. Dans une culture «libérale» ou «rationaliste», le pont consiste en un ensemble d'idées ou de connaissances ; dans le culte ou par la prière, on acquiert des notions de justice, on en vient à comprendre comment il faut agir et pourquoi, on apprend que Dieu prend le parti des opprimés. Dans une tradition plus «pieuse», ce sont les dispositions et la volonté qu'il faut former. La Bible parle du «cœur» ou même des «entrailles» pour désigner quelque chose de profond dans la personne, quelque chose qui la constitue et la pousse à agir d'une certaine façon. Le culte ou la méditation modifie la composition de l'être humain. L'amour, la confiance, la disponibilité, la générosité, sont les résultats de transformations intérieures de la personne, transformations qui produisent une vie différente : celui qui se sait pardonné pardonnera, celui qui a confiance en Dieu pourra prendre le risque d'être généreux.

Selon ces deux perspectives, le domaine «public» ou «politique», tout en étant très important, est pourtant secondaire, moins fondamental que le domaine «spirituel», de sorte que le premier doit être dérivé du second au niveau fondamental.

Cependant, au niveau de la connaissance, on affirme que les valeurs dont s'occupe «la politique» sont autonomes : ce qu'il faut faire dans ce domaine public se connaît par la raison, la coutume et la négociation et non par la révélation, l'exemple de Jésus ou par le culte, puisque tout citoyen doit y avoir accès quelle que soit sa «religion».

Les critères sont autonomes et l'action autorisée peut aussi différer de ce que Jésus recommande : le banquier doit accumuler de l'argent ou le prêter à intérêt alors que Jésus disait à ses disciples de le donner. Un soldat ne doit pas aimer son ennemi, un juge ne doit pas pardonner ; le riche et le pauvre, un membre de la famille et l'étranger ne doivent pas manger à la même table... La doctrine de la création peut permettre d'expliquer cette autonomie des règles communes. Selon cette tradition, on connaît la volonté de Dieu en regardant les choses comme elles sont. Si l'on observe la nature de la nation, de la famille, de l'usine, du marché, de l'école, de la prison, de la banque..., chacune de ces structures définit les obligations des individus : la «situation» ou «vocation» ou le rôle de chacun est défini par sa place dans cette structure.

Il était nécessaire de mettre en relief les deux notions de «séparation» et d' «autonomie» pour nous orienter et mettre de l'ordre dans nos pensées. Dans ce qui suit cependant, je laisserai de côté cette démarche abstraite et formelle pour reprendre le thème de l'Eglise basé sur l'image du corps humain. Comme toute communauté humaine unie par des valeurs communes, l'Eglise possède le caractère d'une «polis» mot grec dont nous tirons l'adjectif «politique», un corps social structuré. Elle a les moyens de prendre des décisions, de définir qui est membre, de désigner ses conducteurs et d'accomplir des tâches communes ; elle recueille et distribue des biens... dans le sens le plus simple du terme, la communauté chrétienne est donc un corps politique.

En empruntant des parcours indépendants mais parallèles, nous verrons par la suite qu'il y a un autre modèle, une manière plus directe de mettre en relation ce que les traditions caractérisées ci-dessus séparaient en deux «domaines» distincts. En clair, nous découvrirons que la volonté de Dieu, pour ce qui concerne la société humaine en général, est préfigurée par la forme à laquelle le Corps de Christ est appelé. Eglise et monde ne sont pas deux territoires, deux compartiments sous deux lois différentes, ni deux institutions créées avec des tâches contradictoires, ce sont plutôt deux niveaux qui sont appelés à se soumettre parfaitement à la même seigneurie. Le peuple de Dieu est appelé à vivre aujourd'hui ce que le monde devra enfin vivre.

Nous commencerons donc par décrire d'une façon condensée, en quoi l'Eglise est en elle-même une réalité politique et comment sa vocation de servir Dieu peut se définir en termes de forme sociale. De là, il deviendra évident que la question de la participation du chrétien aux structures de la société n'aura pas la forme si simplement bipolaire que supposait notre analyse initiale, dualisme coutumier insuffisant mais commode pour poser le problème. Je décrirai six dimensions de la vocation des croyants à constituer un corps, six dimensions parmi d'autres, mais qui me paraissent suffisantes pour indiquer les grandes lignes de la vision biblique.

Ma démarche ici sera «œcuménique», non-sectaire, non dans le sens moderne de rechercher une institution ou des mots capables de grouper tous les croyants ou de comparer les documents ou les pratiques des différentes «confessions», mais dans le sens beaucoup plus simple et plus profond de s'adresser à tout chrétien quelle que soit sa formation, puisque mon point de départ sera une lecture ordinaire, non-technique, du Nouveau Testament.

Je prendrai simplement les paroles de Jésus ou des auteurs apostoliques. Cette simplicité ne doit pas être prise comme un

refus «fondamentaliste» de reconnaître comment ces textes ont été produits par un long processus de transmission orale et de rédaction qui eut lieu au sein d'un mouvement très divers. Rarement cependant, cette variété, que les érudits font bien de nous rappeler, modifiera la vérité de la vision des «pratiques évangéliques» que nous allons dégager. Je dirai plus : seule l'érudition moderne qui les situe dans leur contexte historique, libère ces vieux textes pour nous faciliter une lecture simple. La notion d'une trajectoire de transmission, de développement et puis de rédaction nous aide à discerner quel était le noyau de la «Bonne Nouvelle».

Nous nous demanderons donc comment le Nouveau Testament décrit le corps des croyants en tant qu'organisme vivant poussé par des raisons «théologiques» ou «spirituelles» à être et à agir d'une façon précise. Une fois que nous aurons défini ce modèle, nous verrons qu'il n'est pas besoin d'un «pont» ou d'une «traduction» pour parvenir, depuis là, à un témoignage qui puisse s'adresser au monde qui nous entoure, que celui-ci soit hostile ou accueillant. Une voie d'approche fondée sur les récits évangéliques, plutôt que sur notre notion de «raison» ou de «nature», produira des exemples que le monde environnant peut observer et s'approprier, sans que nous lui imposions nos valeurs.

2. LE MANDAT DE «LIER» ET DE «DELIER»

Les paroles de Jésus nous fourniront le moyen le plus simple de désigner la première «pratique» des premiers chrétiens que nous allons étudier, mais il faut en expliquer le sens :

«Si ton frère ou ta sœur pèche (nous verrons que le complément «contre toi», présent dans certaines versions, n'est pas à retenir), va le trouver, parle en tête à tête avec lui et montre-lui sa faute. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère ou ta sœur» (Matthieu 18:15).

Dans ce texte-clé de l'évangile selon Matthieu, Jésus dit à ses disciples que leur action sera en même temps l'action de Dieu lorsqu'ils pratiqueront cette activité suivant ces simples instructions : «Ce que vous liez sur la terre sera lié au ciel» dit-il.

Jésus prescrit donc une action humaine spécifique, décrivant en détail comment elle doit se pratiquer, et Dieu agira en même temps dans cette action humaine. Quand action humaine et action divine coïncident ainsi, certaines églises parlent de «sacrement». Dans les églises libres, par souci d'éviter des malentendus superstitieux, on préfère le terme d' «ordonnance». Si nous n'avons pas besoin de nous arrêter sur les termes, il faut cependant bien nous demander quelle est l'action humaine qui peut avoir une telle valeur.

Le contexte de ce passage, ainsi que le passage parallèle en Jean 20:23 : «Ceux à qui vous pardonnerez leurs péchés obtiendront le pardon ; ceux à qui vous refuserez le pardon ne l'obtiendront pas» rendent évident que le résultat de cette démarche sera le pardon, la réconciliation, ce qui signifie «remettre» une offense, réintégrer l'offenseur dans la commu-

nauté. Cela fait partie de ce que signifie aller vers le frère ou la sœur et le «gagner» au cours de l'entretien. Le même devoir de réconciliation figure dans Matthieu 5:24.

Mais il y a davantage : Jésus a choisi deux termes techniques rabbiniques, «lier» et «délier». «Lier» dans l'usage rabbinique veut dire répondre à une question mettant en jeu le discernement moral ; la même racine se retrouve dans notre mot «obligation». Délier veut donc dire : libérer d'une obligation. Au début du sermon sur la montagne, Jésus nous avertit que celui qui, dans ce sens, «déliera» même le plus petit commandement sera «le plus petit dans le Royaume des cieux» (Matthieu 5:19). Cette action de «lier» et de «délier» a donc deux dimensions : d'une part la réconciliation et d'autre part le discernement moral.

A ces deux dimensions de discernement et de réconciliation, Jésus en ajoute une troisième : le souci d'une procédure valable. Selon la loi, il fallait «deux témoins» pour rendre valable une délibération. Jésus dit que ceux qui participent à cette démarche de réconciliation et de décision morale, font cela quand ils s'accordent en son nom. Cette démarche faite dans l'assemblée, correspond donc à la manière dont Israël était autorisé à délibérer sur des questions concrètes.

La même pensée avait surgi auparavant dans Matthieu 16:19 : là aussi, Jésus dit aux disciples de «lier et délier». Ces deux textes sont les seuls où il utilise le terme «ecclesia» que nous traduisons par le mot «église». La signification première de «ecclesia» est politique car il s'agit d'une convocation, d'une assemblée convoquée pour délibérer au nom de la société.

Jésus nous étonne en entrant dans le détail pour décrire le dialogue qu'il ordonne. Il faut essayer trois fois, à trois niveaux, avant de céder au fait que l'individu refuse de se laisser «gagner». Ces indications diffèrent bien de nos habitudes :

a) L'initiative est personnelle, et ne correspond pas à la fonction d'un «clergé» professionnel. Le «toi» qui doit s'adresser au coupable est la personne qui est informée, non un professionnel et pas seulement la personne offensée.

b) L'intention n'est pas de punir, mais de réintégrer.

c) Aucune distinction n'est faite concernant la grandeur de l'offense. Aucune n'est trop petite pour qu'on ne s'en occupe, aucune n'est trop grande pour ne pas être pardonnable.

d) L'intention n'est pas de protéger la réputation de l'Eglise, ni d'enseigner à d'autres à craindre le péché, mais seulement de contribuer au bien de l'individu qu'on ramène à la communauté.

Une fois la délibération close, son autorité dépasse l'autorité humaine : «Ce que vous liez sur la terre est lié au ciel». L'action de la communauté est l'action de Dieu. Il est bon de corriger ici un préjugé anticatholique assez facile. Nous avons eu tendance à nier le fait qu'un humain puisse en pardonner un autre au nom de Dieu. Nous avons supposé, ou même soutenu, que quelqu'un qui a entendu les paroles de l'Evangile peut les faire siennes par une action interne, mentale, et se pardonner soi-même. Cela est cependant vrai en partie et il est correct de déclarer que la capacité de pardonner n'est pas le monopole du prêtre. Rien ne dit non plus que des offenses puissent être pardonnées sans relations de personne à personne, ou que je puisse me pardonner moi-même. La réconciliation se fait entre deux personnes.

L'ordre divin est affirmé d'une manière encore plus forte en Jean 20:21 : «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie». Jésus habilite les disciples pour cette mission en soufflant sur eux : «Recevez le Saint Souffle». Jésus avait déjà offensé les autorités en prétendant être envoyé par Dieu, et maintenant il envoie les douze. Qu'il pardonne était déjà inacceptable pour ces mêmes autorités, et maintenant il charge les

disciples de faire de même : «Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés».

Dans certaines versions du texte de Matthieu, nous lisons : «Si ton frère ou ta sœur pèche contre toi...». Ces deux derniers mots, cinq lettres en grec, peuvent donner à penser que ce procédé de réconciliation est limité à l'individu directement offensé. Dans ce cas, on s'intéresse plus aux sentiments de la victime qu'à la réintégration du pécheur. Or ces cinq lettres sont absentes des manuscrits les plus anciens et dans le passage parallèle de Luc 17:3. Si je ne suis pas la personne directement blessée, il se peut que cela soit moins facile pour moi de me rendre compte que je dois m'engager dans une démarche de réconciliation, mais cela peut aussi m'aider à intervenir avec douceur (cf. Galates 1:2). La personne offensée n'est pas dispensée de la responsabilité de chercher la réconciliation, et, bien sûr, la personne coupable ne l'en est pas moins (Matthieu 5:23), mais toute autre personne qui peut en avoir connaissance en est chargée aussi.

«Pardonne-nous nos péchés comme nous pardonnons...» est la seule demande dans la prière du Seigneur à être assortie d'une condition. C'est aussi la seule que Jésus commente dans Matthieu 6:14. Le même lien entre donner le pardon et le recevoir paraît aussi dans les Epîtres : Ephésiens 4:32 et Colossiens 3:13 appellent les lecteurs à pardonner comme ils ont été pardonnés.

L'apôtre Paul appelait cette obligation «la loi du Christ». Il demandait à ceux de ses lecteurs qui étaient «spirituels» de prendre cette initiative dans un esprit de douceur (cf. Galates 6:1). Quand il exhortait les chrétiens de Corinthe à ne pas se poursuivre devant les tribunaux païens (cf. 1 Corinthiens 6:1-8), l'une des raisons qu'il donnait était que parmi eux il devait y avoir quelqu'un de sage, capable de les réconcilier en application du principe ci-dessus. Par ailleurs, l'épître de Jacques se termine avec un appel à la même démarche (Jacques 5:19ss).

L'expérience nous enseigne qu'il faut veiller à ce que ce processus n'engendre pas d'applications abusives. Nous avons bien noté que l'intention est de gagner le frère ou la sœur, et non de le punir. Une telle démarche n'est pas destinée à défendre la réputation de la communauté, ni à prouver à la jeunesse combien le péché est grave ; ni non plus à asseoir l'autorité des conducteurs, car ce n'est pas une fonction qui leur est réservée ; cette démarche n'est pas non plus, comme certains l'ont pensé, réservée aux petits péchés ni, comme d'autres le pensent aussi, aux grosses fautes.

Les plus graves de ces abus résultent du fait que l'identité chrétienne a perdu son caractère volontaire. Au premier siècle, et dans les mouvements de renouveau à travers l'histoire, la pratique de la réconciliation avait cours dans des communautés dont les membres s'étaient engagés volontairement par leur baptême. En devenant membres ils devaient pouvoir compter les uns sur les autres pour prendre cette initiative réconciliatrice, sur la base de l'enseignement du Seigneur. Par contre dans une église «de multitude», où le statut de membre est involontaire, ou dans une église d'état, cette discipline perd sa qualité pastorale.

De telles déformations ont tendance à surgir quand on assimile ce processus à une «discipline». Avec ce mot, la fonction réconciliatrice de base, le dialogue réconciliateur, n'est plus au centre de la vision qu'avait l'Eglise de son ministère. Quand une mentalité de punition s'installe, la réaction individualiste est naturelle.

C'est trop peu de voir dans cette démarche un instrument pour la cure d'âme, la relation d'aide, bien qu'elle soit cela aussi ; mais c'est surtout un moyen de définir et de modifier, si besoin est, la discipline à l'intérieur de la communauté. Dans la tradition mosaïque, c'étaient «les anciens qui se tenaient à la porte» du village qui jouaient ce rôle ; plus tard, ce fut le rabbin qui était le gardien du souvenir moral, et qui accumulait un

dépôt de précédents et de principes reconnus comme «halakah», c.à d. la «marche à suivre», ou la «voie», la tradition morale. Cette jurisprudence était continuellement ajustée par des échanges face à face avec les contemporains.

Discernement et réconciliation sont deux éléments qui s'entraident et se précisent réciproquement. L'admonestation suppose comme base le discernement. Sans référence à des valeurs communes, on ne peut ni se critiquer, ni se réconcilier. Le dialogue mû par l'intention réconciliatrice peut aider la communauté à reconnaître si ses règles doivent être changées. Le dialogue permet de distinguer entre les offenses à caractère strictement moral et les autres, où l'on peut s'accorder à tolérer la tension, c'est à dire à être d'accord de ne pas être d'accord. Une communauté qui a vécu ensemble une expérience de pardon pourra délibérer dans une atmosphère de confiance sans précédent.

Résumons en quoi cette vision se distingue de nos critères habituels :

– Les croyants, hommes et femmes, sont habilités à agir au nom et pour le compte de Dieu ;

– Ce que les hommes et les femmes font, dans ce cas, c'est Dieu qui le fait par le moyen de l'action humaine ;

– Dieu normalement ne fera pas ces choses sans les instruments humains ;

– Si nous voulons recevoir le pardon, nous devons le donner ;

– C'est seulement si le processus du dialogue est mis en place que l'on est en mesure de parler des principes qui sont appliqués (Beaucoup de discussions entre chrétiens tournent autour de principes à appliquer, alors que le contexte apte à les vivre ensemble n'a pas été établi).

Prendre au sérieux ce défi évangélique peut paraître nous exposer à des dangers redoutables ; cependant :

– il donne à l'Eglise autant d'autorité que la tradition romaine ;

– il fait confiance à l'Esprit-Saint autant que ne le font les Pentecôtistes ;

– il respecte l'individu autant que le fait l'humanisme ;

– il applique les critères de l'obéissance aussi strictement que ne le font les Puritains ;

– il s'ouvre au contexte concret actuel autant que le fait l'«éthique en situation».

Les églises qui le pratiqueraient verraient leur vie transformée. Ainsi, le chemin vers une fidélité renouvelée pourrait passer à côté de plusieurs extrêmes que nous, «modérés», sommes en train d'essayer d'éviter.

Quelques repères historiques

Les réformateurs du XVIe siècle appelaient cet enseignement «la règle du Christ» ; Martin Luther utilisait le terme, aussi bien que Martin Bucer, le prédécesseur de Calvin à Strasbourg, ou que les premiers anabaptistes. Ils croyaient que cette pratique aiderait à faire passer la Réforme, des chaires des prédicateurs jusque dans la chair des communautés vivantes. En septembre 1524, un cercle de disciples de Zwingli, déçus par la lenteur de la mise en pratique de la vision évangélique qu'ils avaient apprise de lui, ont adressé une lettre au réformateur radical allemand Thomas Müntzer. Ils y admiraient sa franchise et son courage à dénoncer la tiédeur religieuse, mais rejetaient son appel à la violence révolutionnaire ; ils le priaient d'utiliser, comme moyen de réforme, la règle du Christ :

«Va en avant avec la Parole, et crée une communauté chrétienne avec l'aide du Christ et de sa règle telle que nous la trouvons fondée en Matthieu 18 et pratiquée dans les Epîtres. Avance avec sérieux, pratique la prière en commun et le jeûne, avec foi et amour, sans autoritarisme ni contrainte. Alors Dieu t'aidera, toi et tes brebis, à marcher en toute pureté.»

Balthazar Hubmaier, théologien anabaptiste de la première génération, a préparé un formulaire destiné à la pratique de l'admonestation fraternelle pendant un culte ; il a soutenu, dans ses autres écrits, que sans la règle du Christ, il ne pourrait y avoir de Réforme.

Depuis cette époque, d'autres mouvements à travers l'histoire ont aussi remis en vigueur ce modèle de dialogue réconciliateur. Les groupes d'étude et de prière, institués par John Wesley, fondateur du mouvement méthodiste, remplissaient ce rôle...

Signification pastorale et pratique

Si notre souci était de pratiquer ce rite correctement comme on essaie de le faire pour le baptême ou la Sainte-Cène, cela en vaudrait la peine, car il n'y a aucune raison de ne pas tenir compte des consignes données dans le Nouveau Testament. Mais il y a davantage, nous avons affaire ici à une compréhension profonde du rapport entre le conflit et la solidarité dans les relations humaines. Etre humain, c'est avoir des différences ; être humain sainement, c'est avoir des moyens sains pour en venir à bout, non en accumulant des positions de puissance, mais par le dialogue réconciliateur. Le conflit est socialement utile, il nous oblige à tenir compte de nouvelles données, d'autres perspectives ; le conflit est personnellement utile, il nous apprend à discerner des capacités, des sensibilités, à expérimenter la confiance et l'espérance. Le conflit nous délivre de la culpabilité,

non par l'endurcissement du cœur, mais par le pardon. Le fondement d'une saine estime pour soi-même est la rencontre avec une autre personne qui se donne du mal pour ma réconciliation. Si d'autres se donnent le mal de vouloir me «re-gagner» en leur société, parce qu'ils croient que Dieu le veut, je peux croire que je suis quelqu'un. Comment une personne arrive-t-elle à croire qu'elle est quelqu'un ? Par le fait que d'autres se donnent du mal pour reconstruire leurs relations.

La communauté chrétienne est ainsi pourvue du nécessaire pour prolonger l'œuvre du discernement moral face à des questions qu'il aurait été impossible de considérer à l'avance. Une constitution ou une charte pour une œuvre ou un gouvernement prévoit des moyens d'adaptation et de décision au lieu d'un ensemble de lois immuables. De même, la communauté chrétienne est pourvue non d'un code, mais d'une capacité de discernement. Jésus le disait : «Il est avantageux pour vous que je m'en aille..» Le «guide» ou «avocat» que Jésus avait promis d'envoyer, est à l'œuvre dans la communauté, faisant face à des questions auparavant imprévisibles pour concrétiser l'appel de Jésus. Dieu se sert d'un instrument tout humain qu'on peut définir par : «lier et délier» ou «résolution de conflits» ou «négociations». Il réunit les ressources de la sagesse humaine, la variété des perspectives et la créativité de l'amour, guidées et soutenues par la présence de Dieu.

Une «éthique sociale», dans son sens courant, signifie un ensemble complet de définitions et de principes capables de guider totalement des croyants dans l'obéissance face à une situation particulière, mais cela implique qu'il n'y aura pas de réponse devant une situation bien différente. Et comme la Bible nous propose une procédure, une manière de nous adapter et non un code, il est possible de faire face à n'importe quel défi.

Le Nouveau Testament ne nous offre pas seulement des procédures, mais aussi des critères substantiels : nous avons à dire

la vérité, à faire et à tenir des promesses, à aimer l'ennemi et le nécessiteux. Mais là où nous avons souvent le plus besoin d'aide, ce n'est pas à propos d'un ensemble de règles révélées, mais pour la confiance que nous pouvons avoir dans le fait que nous serons conduits quant à leur application dans le contexte dans lequel nous vivons.

Le récit des Actes nous présente la conclusion de la réunion de Jérusalem – «Il nous a paru bon, à nous et au Saint-Esprit...» – comme le modèle d'une décision commune. Jésus parlait en réaliste quand il disait que le processus de discernement commence avec un conflit : «Si ton frère ou ta sœur pèche...» (Matthieu 18:15). Notre politesse et notre souci d'éviter la controverse nous conduisent souvent à reculer devant le reproche moral et nous disons alors qu'il s'agit d'une différence de perspective. Il n'est pas impossible qu'il y ait des cas où une question reste non résolue et n'entraîne aucun ressentiment ou reproche moral, mais Jésus a raison de dire que normalement, dans la plupart des cas, le pardon est la clé pour pouvoir avancer ensemble. Quand il y a offense, ce sera une démarche de dialogue, confidentiel au début, visant à la réconciliation, ouvrant le chemin vers une conclusion qui sera définitive, d'une part dans le sens de permettre à la vie commune de suivre son cours, mais d'autre part aussi dans le sens de fournir le fondement du discernement futur face à des questions qui n'auraient jamais pu être résolues à l'avance.

Sans se perdre dans la recherche d'une forme idéale et immuable, nous devons reconnaître que la forme que prend la vie de l'Eglise n'est pas sans importance. Le message et celui qui le transmet sont inséparables. La confiance en l'Esprit rend possible le changement sans infidélité, la fidélité sans rigueur. «La règle du Christ» pourrait renouveler la vie de la communauté en permettant de trouver un chemin entre le légalisme rigoureux et l'individualisme sans boussole. Elle peut lier un souci moral profond à l'admonestation discrètement confidentielle. Elle peut

aider les personnalités et les structures à changer. Elle empêche le pardon de devenir automatique et superficiel, comme c'est le cas dans certaines pratiques d'absolution, sans le rendre trop cher, comme au IIe siècle, quand il n'était possible qu'une seule fois.

La façon dont Dieu veut que ses enfants se comportent dans le contexte de la foi devrait en même temps pouvoir servir de modèle pour d'autres rapports sociaux. «La résolution des conflits» est aujourd'hui une branche de la sociologie, et un métier. On peut l'étudier, on peut obtenir le titre pour la pratiquer, on peut analyser ses succès et ses échecs pour développer la théorie qui guide son application, on peut en enseigner et tester les compétences. Dans une société stable elle peut remplacer les procédés beaucoup plus lents et coûteux des tribunaux ; Dans une société chaotique, elle peut rendre la vie possible ; dans une situation de persécution, elle peut renforcer la capacité de résistance. Ses principes ressemblent fort à ce que nous venons d'observer dans le contexte biblique :

– Le processus commence avec un problème concret ;

– L'intention est de résoudre et non de punir ;

– Le cadre communautaire définit des valeurs communes qui servent à définir l'offense et à guider sa résolution ;

– On compte sur la possibilité d'une solution dans l'intérêt des deux parties, ce n'est pas un jeu à somme nulle, chaque partenaire affirme les valeurs de l'autre ;

– Les premiers efforts visent un minimum de publicité et de menace, de risque et de honte, un maximum de flexibilité ;

– On distingue une variété de rôles et de perspectives portées par les intervenants compétents, engagés et objectifs ;

– La compétence des intervenants peut être acquise dans une école ou par la pratique, et reconnue par les autorités ;

– La sanction, si les négociations échouent, sera la désapprobation publique de la personne qui refuse. Dans ce cas, ou bien l'injustice subsistera, ou alors les autorités civiles interviendront selon le processus ordinaire.

En somme, être humain, c'est rencontrer des conflits : offenser et être offensé. Etre humain à la lumière de l'Evangile, c'est manier le conflit sous la forme d'un dialogue rédempteur. Quand nous faisons cela, c'est Dieu qui le fait. Quand nous faisons cela, nous démontrons que résoudre les conflits n'est pas un pis-aller, une stratégie pour minimiser les pertes, un moyen de survie supportable, un recours à une hygiène psychique, mais un moyen de guérir, de trouver la vérité et d'édifier la communauté. Cela est vrai dans l'Evangile, cela est vrai aussi dans le monde.

3. LE BAPTEME ET L'HUMANITÉ NOUVELLE

L'apôtre Paul s'est vu dans l'obligation de défendre sa stratégie missionnaire particulière. Par principe, il considérait les juifs et les païens comme membres d'une même communauté et il les faisait prier et manger ensemble. Ce principe était critiqué des deux côtés. Au cours de ce débat, il écrivit aux Corinthiens :

«Si quelqu'un est uni au Christ, il y a un monde nouveau ; tout ce qui est ancien est disparu ; voici tout est devenu nouveau !» (2 Corinthiens 5:17).

La version «New English Bible» a raison de traduire «il y a un monde neuf». Ce qui est renouvelé dans les deux phrases est le monde, ou la «création», et pas seulement l'individu. Juste avant, Paul avait écrit :

«L'amour de Christ ne nous laisse aucun choix... Nous sommes convaincus que si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts ; il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes...», donc les critères charnels ont cessé de compter dans notre évaluation de quelqu'un. Même si auparavant ils comptaient dans notre compréhension du Christ, ils ne comptent plus ainsi (2 Corinthiens 5:14-15).

Juger «selon la chair» ou selon des «critères charnels», veut dire prendre en considération la distinction «ethnique», le jugement basé sur ce que les gens sont par la naissance, c'est à dire juifs ou païens.

Concrètement cette phrase signifie que les définitions héritées de ce que nous sommes, par classe et par catégorie, ne sont plus fondamentales. Le baptême nous introduit ou nous initie à un peuple nouveau. Ce qui distingue ce peuple nouveau est le

fait que toute définition préalable d'identité, donnée ou choisie, est transcendée.

En écrivant ceci, Paul défend les pratiques missionnaires pour lesquelles on le critique, c'est à dire le fait que les juifs et les païens prient et mangent ensemble. Le baptême les fait membres d'un peuple nouveau qui dépasse les distances et les différences préalables. L'expression «selon la chair» signifie bien «sous un angle ethnique» et Paul en l'utilisant ne veut pas dire que les gens cessent d'être juifs ou grecs, romains ou barbares, mais qu'il n'en tient plus compte.

D'une manière semblable, Paul écrit aux Galates :

«Baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ» (Galates 3:27-28).

Ailleurs dans ce même passage, cette unité est décrite comme existant «en Christ» (v. 26), en étant «fils et filles» (v. 26 et 4:5-7). Si nous lisons ces phrases dans la lumière du chapitre 3, elles sont la description du résultat du baptême. Paul répond ainsi au défi particulier de la situation des églises en Galatie, où les relations ethniques avaient créé des tensions.

Encore en d'autres mots, la même pensée s'adresse aux Ephésiens, où les termes employés sont «paix» et «humanité nouvelle».

«Il est lui-même notre paix. Il a fait des juifs et des non-juifs qui étaient divisés, une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur qui les séparait, la haine, la loi avec ses commandements et ses observances ; il a voulu créer en lui une seule humanité nouvelle en établissant la paix, en les réconciliant tous deux au moyen de la croix, en tuant la haine» (Ephésiens 2:14-17).

Le mur qui séparait les deux peuples a été démoli par la mort de Jésus-Christ. Le parallèle avec le texte des Galates cité

ci-dessus, démontre que l'innovation fondamentale concernant cette division exige et produit d'autres réconciliations parallèles dans le domaine de la sexualité ou du statut social par exemple. Dans le chapitre suivant, (Ephésiens 3:3) Paul se présente comme celui qui a révélé cette vision, et il emploie l'expression : «Dieu m'a accordé une révélation pour me faire connaître son plan secret». Ce mystère, il est le seul à en avoir eu la révélation, les autres apôtres ne l'ont pas eue. C'est cette réalité nouvelle qui «proclame aux Autorités et Pouvoirs dans les cieux» la victoire de la croix.

Dans les trois passages cités ci-dessus, l'affirmation a le même sens concret, avec des mots différents. Le baptême célèbre et effectue la fusion, la confluence des histoires juives et non juives. Un peuple avec une loi et un peuple sans loi, un peuple fier d'un patrimoine moral et un peuple sans ce patrimoine, un peuple isolé et un peuple ouvert au monde, deviennent une même communauté, liant et mêlant les valeurs des deux peuples. Les termes «humanité nouvelle», «paix», «création nouvelle», ainsi que le contraste entre l'existence et la connaissance «en Christ» et «selon la chair», peuvent bien avoir figuré dans le rituel du baptême, comme des expressions presque synonymes, pour décrire le statut nouveau de celui qui confesse être devenu croyant. Ce statut nouveau est une relation sociale nouvelle, une communauté surmontant les divisions qui auparavant avaient séparé les gens.

L'individualisme qui domine notre civilisation occidentale ne comprend pas cette vision. Selon la pensée qui domine notre monde, on espère surmonter les clivages qui divisent les peuples en transformant un individu à la fois ; transformation au cours de laquelle chacun laisse son identité préalable afin de se fondre dans le creuset de l'église. L'image de la fusion ne fait pas justice de la manière dont les identités préalables persistent dans la nouvelle humanité.

Il ne suffit pas de dire que chacun de nous est individuellement né de nouveau pour que tous ces «nés de nouveau» soient réunis en un seul lieu, soumis à l'ordre de Dieu qui veut qu'ils s'aiment les uns les autres et implantent des églises dans lesquelles la discrimination sera interdite. Paul dit plus que cela : il dit que deux peuples, deux cultures, deux histoires, se sont rencontrés dans une humanité nouvelle. Cet ordre logique est donc le contraire de ce que nous pensons habituellement. D'abord il y a la nouvelle réalité sociale, interculturelle, dans laquelle l'individu est incorporé ; elle facilite et définit la foi de chacun, conduisant les individus à croire et à faire confiance, mais elle n'est pas le produit des expériences personnelles. Elle aura un effet historique, créera de nouvelles institutions et de nouveaux styles de vie ; cependant sa réalité ne dépend pas de cela pour être vraie.

Cette vision de Paul n'est pas une idée qu'il a d'abord conçue dans son esprit et qui par la suite a produit une stratégie missionnaire débouchant sur des implantations d'églises ; c'est plutôt, comme il l'écrit aux Ephésiens, la leçon qu'il a tirée des événements et du ministère dans lesquels, contrairement à ses propres convictions, il avait été enrôlé.

Le récit des Actes nous rapporte deux occasions où Paul s'est adressé directement à des païens, d'abord à Lystre, dans le chapitre 14, puis à Athènes, dans le chapitre 17. A ces deux occasions, il annonce que le Dieu des juifs invitait ses auditeurs non-juifs à entrer dans l'histoire de l'alliance qui était déjà en cours, c'est-à-dire l'histoire juive. Dieu y avait pourvu par le moyen de «Jésus et de la résurrection» (Actes 17:18). Paul avait commencé son exposé en suivant l'ordre providentiel voulu par Dieu : à savoir que, d'une part, toute l'humanité avait été créée à partir d'un seul sang afin que les différents peuples puissent vivre ensemble, que d'autre part la providence agit en faveur de toutes les nations et qu'enfin les prédicateurs juifs qui annonçaient Jésus étaient «des hommes au même titre que vous». En

d'autres termes, une cosmovision juive est communiquée à des non-juifs dans leur propre contexte : la pluralité des peuples fait partie du dessein providentiel de Dieu. Proclamer cela, c'est dresser une toile de fond au message de la résurrection. Le dépassement des barrières est raconté dans les Actes d'une manière en grande partie parallèle au message des épîtres, quoique dans une forme littéraire différente.

Le texte de 2 Corinthiens cité au début de cet exposé affirme la même chose, mais sous une forme plus contestataire. L'allusion de Paul à la «nouvelle création» fait partie des arguments qu'il oppose à ceux qui le critiquent. C'est à cause de cette nouvelle création qu'il ne respecte plus ni les distinctions ethniques, ni les distinctions «charnelles» qui auparavant avaient divisé les peuples. C'est en vertu de l'irruption de la croix que ces distinctions passent au second plan. Christ étant mort pour tous, afin que par lui tous vivent, il n'y a donc plus de discrimination.

On retrouve cette même pensée en d'autres textes, avec des mots différents. Questionné par les autorités, Jean Baptiste a répondu : «Je vous déclare que de ces pierres, Dieu peut susciter des enfants à Abraham» (Marc 3:9, Luc 3:8). C'est en vertu de cela que Jean Baptiste acceptait tous ceux qui se présentaient pour recevoir son «baptême de repentance». Dans ces foules qui venaient vers lui, il y avait des juifs impurs, comme les publicains, et peut-être même des non-juifs, comme les soldats ! Le baptême de repentance leur donnait à tous le même nouveau départ.

Jésus dit la même chose en Jean chapitre 8, comme Paul aux Galates au chapitre 3. Le statut de filles et fils d'Abraham est offert à tous en vertu non de la naissance, mais de la foi. Se réclamer d'Abraham comme père était la manière la plus simple pour les juifs de réclamer un statut particulier devant Dieu, «selon la chair» : à partir de maintenant, même ce privilège est ouvert aux autres.

Donc la signification première du baptême est la nouvelle société qu'il crée en introduisant toutes sortes de gens dans un même peuple. L'Eglise est, selon le témoignage des apôtres, mais pas toujours dans les périodes qui ont suivi, cette société nouvelle. Par cela même, elle est aussi le modèle indiquant la direction dans laquelle le monde est appelé à évoluer.

L'histoire chrétienne a pris plusieurs orientations différentes avant de se poser les questions d'ordre «sacramentel» qui allaient monopoliser l'attention des théologiens. Après le second siècle après Jésus-Christ, les passerelles entre l'Eglise et les juifs devinrent impraticables, de telle sorte que la réalité vécue à l'époque de l'apôtre Paul ne pouvait plus être atteinte. Après le cinquième siècle, il n'y eut plus d'incroyants à convertir, puisque le monde avait été déclaré chrétien par édit impérial. Le baptême devenait donc une cérémonie non de foi, mais de naissance : il célébrait l'unité «selon la chair» au lieu du contraire. Il devait naturellement s'ensuivre qu'il fallait développer une théologie toute nouvelle pour considérer ce que le rituel doit faire pour l'enfant qui reçoit le baptême sans le demander.

Pour répondre à cette situation renversée, il fallait trouver une notion que j'appellerai «sacramentaliste». Cette théologie nouvelle a puisé ses sources de plusieurs côtés, y compris dans les cultures païennes, telle la notion d'une nature pécheresse «originelle», résultat quasi physique de la procréation humaine. Face à ce statut originel coupable, le «sacrement» du baptême, l'action de laver avec de l'eau consacrée, purifiait l'individu. Dans cette optique, il n'y avait pas de raison de surmonter les barrières qui séparaient deux peuples, puisqu'il n'y était pas question d'un âge nouveau ou d'un monde neuf ; d'où les pratiques suivantes : il n'y a pas de raison pour ne pas baptiser un enfant qui ne le demande pas ; il n'y a pas de raison pour ne pas baptiser de force des tribus entières, comme au temps de Charlemagne.

Face aux abus de cette vision «sacramentaliste», il est naturel que dans les civilisations de la «Renaissance», comme au «Siècle des Lumières», des critiques aient surgi. La pensée critique, soucieuse du rôle de la raison dans la nature humaine, a développé une notion concentrée sur la connaissance ou la «signification». Quand Jésus disait à ses disciples : «ceci est mon corps», cela ne pouvait signifier que «ceci représente le sacrifice de mon corps». De façon semblable, le lavement du baptême signifie une idée de ce que le geste représente. Cette conception de «signification» est associée à Zwingli, le réformateur de Zurich à partir de 1519.

La tradition zwinglienne est celle qui réduit l'action symbolique à un message qui peut tout aussi bien s'exprimer en paroles. Cette action symbolique doit être ainsi exprimée pour «savoir ce que nous sommes en train de faire». Sans le savoir, bon nombre d'évangéliques sont zwingliens. Si ce qui compte est la signification du baptême en tant qu'expérience intérieure confessée par la personne baptisée, il est évident qu'on ne doit pas l'imposer à un enfant par la force. Cependant, cette idée n'implique pas la réconciliation entre les peuples, puisqu'elle explique une pratique symbolique et non une réalité historique. Sa «signification» est intérieure et non visible : dans ces conditions, le baptême ne fait pas un monde nouveau.

A la place du débat entre les visions «sacramentaliste» et «zwinglienne», nous pourrions chercher à retrouver une conception «réaliste» ou «sacramentelle». Nous verrons, dans un autre chapitre, que le fait de «rompre le pain» ensemble est et produit une réalité économique et qu'il ne le signifie pas seulement ; ainsi, le fait de baptiser est et produit la formation d'un peuple nouveau dont la nouveauté et la communauté relativisent les classements et les divisions. Donc il n'y a pas lieu de faire un cheminement logique ou un acte de définition pour dire «disons que le symbole 'x' signifie...» pour pouvoir arriver depuis l'action symbolique vers l'égalité et la réconciliation des peuples

et des cultures, dans l'Eglise, comme au-delà d'elle, dans le monde. Nous commençons avec une action rituelle dont le sens premier est l'égalité. Il n'est donc pas besoin de la protéger contre la dégénérescence en un sacramentalisme superstitieux ou magique.

Inclusion inter-ethnique au-delà de l'Eglise ou conception de l'égalité des peuples en dehors de l'Eglise.

Il suffit d'un peu d'imagination pour voir que l'affirmation de l'unité humaine est un message qui, par sa nature même, s'étend au-delà des limites de l'Eglise. L'affirmer sera toujours d'actualité et le monde en aura toujours besoin.

Il y a cependant de multiples manières de s'adresser au défi des inégalités et des divisions sociales. Dans la tradition stoïcienne, on peut affirmer la dignité intrinsèque de chaque être humain, mais cela n'implique pas la confluence des cultures. On ne sait même pas si tout être humain compte pour une personne. La tradition réformée affirme que le Dieu souverain prend en charge la dignité de chaque créature, soit par la création, soit par la justification, mais ceci ne s'adresse pas à la question ethnique.

Admettons que la poussée égalitaire démocratique n'est pas l'œuvre des églises chrétiennes... C'est l'humanisme des «Lumières» qui a promu ce que les églises ne soutenaient plus. Parce qu'elles avaient perdu la signification missionnaire et réconciliatrice du baptême, les églises n'avaient pas de message.

Comme exemple de la vision humaniste, on peut citer le document fondateur de la révolution américaine, une version sécularisée de l'appel réformé à la création :

«Nous tenons pour évidentes ces vérités : Que tous les hommes sont créés égaux, dotés par leur Créateur de droits inaliénables»...

C'est une affirmation de foi profonde, et d'une importance historique énorme, charte noble pour une révolution. Dommage qu'elle soit pratiquement fausse ! «Evidentes» veut dire que tous s'accordent sur une conviction donnée sans avoir besoin de l'apprendre. Ce n'est pas le cas concernant l'égalité pour tous les humains. En tant que créés, les hommes et les femmes sont partagés en tribus, langues, peuples, nations. Les états américains du sud, jusqu'en 1860, et l'Afrique du Sud, jusqu'en 1990, basaient leur société stratifiée sur un appel à la création. Il est donc d'une importance fondamentale que, pour l'apôtre, l'égalité est fondée non sur la création, mais sur la rédemption.

L'égalité de tous les humains n'est certainement pas évidente par la création. La plupart des hommes, y compris les américains, n'y croient pas. Les fondateurs de la République américaine ont dit : «Tous les hommes sont créés égaux», mais ils voulaient dire tous les hommes blancs propriétaires ; ils excluaient les femmes, les hommes pauvres, les noirs, les indiens...

Ce qu'il a fallu, presque un siècle après la publication de cette charte pour commencer à libérer l'Amérique du racisme, c'était un message, non de création, mais de rédemption. Ce message fut renforcé par une vision sobre sur l'égoïsme et le péché, à l'instar de celle d'Abraham Lincoln. Il parlait d'une alliance de justice que la nation avait trahie ; cette alliance condamnait et appelait à la repentance. Dans la pensée de ceux qui prônaient l'abolition de l'esclavage, puis dans celle de Lincoln, ce message voyait l'égalité comme un don de la grâce et non comme un acquis avec lequel nous naissons. Ce qu'il a fallu, encore un siècle plus tard, pour pousser l'émancipation un cran plus loin, c'est l'influence réconciliatrice de la souffrance

innocente consciemment consentie à la manière du baptiste noir Martin Luther King.

Baptême et mission

Il faut revenir sur ce que signifie le baptême en rapport avec les problèmes sociaux de notre époque, mais d'abord jeter un regard sur la pratique missionnaire du baptême. Ceci permettra de prouver que la question du baptême possède une pertinence plus large que celle que nous avons l'habitude de lui donner. La signification théologique de l'entreprise missionnaire de l'Eglise est un sujet actuellement controversé. Pour les uns, la «mission de l'Eglise» vise chaque individu, un par un, avec un message concernant Jésus et un appel à se décider en sa faveur. Cette décision, croit-on, fera de l'individu la «nouvelle créature» selon la compréhension traditionnelle de 1 Corinthiens 5:17 ; puis cet individu recréé sera libéré du péché, comme par exemple du racisme, et deviendra un instrument de justice.

Afin de communiquer cet appel de transformation intérieure, et pour mettre en œuvre la justice qui découle de l'expérience transformatrice, il y aura besoin de certaines structures sociales et d'un message social ; mais ces dimensions sociales ne sont pas le message. L'individu, une fois renouvelé s'exprimera socialement par son compromis en faveur de la justice, mais cette expression est seulement secondaire.

Dans les années qui ont suivi la Deuxième Guerre Mondiale, on concevait «la mission» des chrétiens comme toutes sortes d'engagements dans ce que Dieu veut faire dans le monde. «Nous avons à discerner, disait-on, ce que Dieu est en train de faire pour rendre le monde plus humain» puis à nous y joindre et le célébrer. Quiconque valorise et libère les hommes agit pour Dieu ; ces actions sont à célébrer indépendamment des consi-

dérations d'expériences intérieures ou de doctrines. «Mission» veut simplement dire que nous sommes des envoyés pour participer à une œuvre.

Pour d'autres encore, «la mission de l'Eglise» s'entend de façon concrète, institutionnelle : nous avons à fonder au sein de chaque culture et de chaque pays, des communautés capables de vivre et de croître. Mais que faire si la croissance d'un groupe est facilitée par l'adaptation d'un style culturel fermé, sur la défensive ? Il y a des penseurs qui ont soutenu que pour évangéliser des racistes, on peut justifier la présence d'églises pour blancs et d'églises pour noirs !

On n'a pas fini de débattre sur la définition de «la mission» et sur la manière de la mettre en œuvre, si l'on s'en réfère à la multiplicité des manières dont on la comprend. Pour l'apôtre Paul, l'ère du Messie a commencé, ce n'est que cela qu'il proclame. Il ne cherche pas à en provoquer la venue, comme s'il s'agissait d'un but à atteindre par lui ou par ses lecteurs : il n'y a qu'à y croire, à l'annoncer, à la célébrer. Cette nouvelle ère étant inaugurée, les différences de statut, qu'elles soient d'ordre rituel, ethnique, sexuel ou économique, n'ont plus de poids, le «monde nouveau» les transcende.

La vérité ainsi proclamée trouvera un écho auprès de certains de ceux qui l'entendent et qui se joindront à la communauté des croyants, mais elle n'en dépendra pas ; elle produira des effets culturels et influencera l'histoire dans la communauté des croyants et en dehors d'elle. Une fois entendu, le message changera des cœurs, des esprits, des comportements, mais le message ne se réduit pas à ces changements : le message est que Jésus-Christ a inauguré une phase nouvelle de l'histoire mondiale. Ce qui est nouveau, c'est la présence, au sein de l'histoire, d'un groupement humain qui peut sans exagération être qualifié de «monde nouveau» ou «humanité nouvelle». Nous savons que le nou-

veau monde est venu parce que sa formation a brisé les cloisons établies par la providence lors de la création.

Nous avons commencé ce chapitre par la lecture de trois textes écrits par Paul. Le livre des Actes raconte la même histoire en d'autres termes. Il ne nous y est pas dit que les apôtres se sont rappelés du «grand commandement» de Matthieu 28:19, «Allez, faites de toutes les nations des disciples...» et qu'ils se sont mis à y obéir ! Nous ne les voyons pas méditer sur la situation des âmes perdues, des individus non encore touchés par leur message. L'événement de la formation d'une communauté autour du message de la Résurrection a eu lieu d'abord. C'est seulement après que les disciples ont réfléchi sur ce qui s'était passé, et encore plus tard qu'a surgi la notion d'envoyer des messagers. Loin de se décider à mettre en pratique un mot d'ordre, ils se sont réunis autour de leur commun souvenir du Seigneur ressuscité, ils rompaient le pain avec des juifs hellénisés, puis même avec des non-juifs. Alors, et seulement à ce moment-là, ils ont senti la nécessité d'élaborer une doctrine pour interpréter le rassemblement et pour apporter les modifications qui s'imposaient dans l'organisation, afin de pouvoir soutenir et guider le processus (cf. Actes 7). L'action missionnaire précédait sa théorisation.

Cette observation peut éclairer les débats actuellement très courants concernant la croissance des églises et l'homogénéité sociale. Faut-il modifier le message missionnaire, par exemple en minimisant l'aspect justice sociale, si le fait d'avoir des églises socialement homogènes les rendait plus attractives ? Peut-on laisser l'analyse sociale déterminer la tactique d'évangélisation en vue de choisir les auditeurs les plus réceptifs et de formuler le message de la manière la plus apte à convaincre ? La question qui se pose est de savoir si nous devons définir la «croissance» désirée en termes de quantité, de qualité ou autrement.

Comme c'est souvent le cas dans des débats sur des sujets sensibles, la question est mal posée : nous n'avons pas à choisir

entre un message pour la personne intérieure qui sera suivi d'«effets» concrets dans la vie sociale d'une part, et un programme social d'autre part. Les récits des événements du premier siècle que nous interprétons ici, nous montrent bien qu'ils font partie de l'Evangile et qu'ils tiennent compte des dimensions ethnique et culturelle des croyants. L'importance de ces considérations fait partie de ce que définit le message, à savoir que les frontières des groupements homogènes, loin d'être confirmées, sont en fait rompues. Là où la réconciliation entre les peuples et leur culture n'est pas en train de se réaliser, la vérité de l'Evangile n'a pas été confirmée.

La question suivante, plus large, interroge sur la manière dont le message va atteindre «le monde», au delà de la communauté des croyants :

L'Eglise, en tant que «nouvelle création» peut-elle avoir quelque chose à dire à l'ancienne création, celle que l'apôtre Jean appelle «le monde» ?

Nous avons affirmé à propos du contraste entre le message de Paul et celui des fondateurs de la République Américaine, qu'une telle extension de la Bonne Nouvelle au delà de l'Eglise est possible, mais est-elle nécessaire, légitime ? Sur ce point, nous possédons une référence apostolique faisant mention d'une proclamation adressée aux «puissances» qui dominent la création déchue (cf. Ephésiens 3:10). Pourquoi ces «puissances» sont-elles les destinataires de la proclamation que leur adresse la création nouvelle ? N'est-ce pas parce que, en leur qualité de gardiens de l'ordre créé mais aussi déchu, les «puissances» soutiennent la division et l'hostilité entre les peuples ?

Le message apostolique n'est donc pas une théorie, ni concernant la création, ni concernant la dignité de chaque individu ; plutôt que de s'exprimer poliment et de manière générale sur la rénovation de l'individu, il explique la signification d'événements réels. Il annonce et explique le fait que, grâce à la mort

de Jésus, que nous confessons comme Messie-Christ, les gens du dehors ont maintenant leur part dans notre histoire : Abraham a d'autres fils et d'autres filles, bien au-delà de ses descendants biologiques, et même le langage de la famille s'ouvre pour incorporer les autres langages. Cet événement est fondé dans les actions que Dieu a accomplies à l'intérieur de la vie humaine, et non en quelque compréhension intellectuelle d'idées toujours vraies sur la nature des choses. C'est pourquoi la question avait été adressée à Paul à Athènes. Les Athéniens pensaient que Paul parlait de deux divinités, Jésus et Anastasis (résurrection, cf. Actes 17:18). Paul leur parlait de la diversité providentielle des peuples, terminant son récit avec le nom de Jésus ressuscité. En d'autres termes, cette annonce de la portée universelle du message ne diminue en rien l'impact exceptionnel du Jésus historique, et ne modifie en rien le message missionnaire.

Si donc nous affirmons qu'il y a une base spécifiquement chrétienne, évangélique, pour annoncer au monde entier le rejet de toutes les distinctions de race, de sexe et de classe, n'y a-t-il pas danger de laisser penser que les chrétiens essaient de dire avec leurs propres mots ce que le monde sait déjà ? Le défi est important. Il est évident que depuis l'époque de Constantin, les convictions et la pratique dominantes du plus grand nombre de chrétiens affirment le contraire, soutenant des définitions tribales de la foi. Les autorités ecclésiastiques prétendaient, en termes de création et de providence, que les peuples, nations, et classes devaient rester séparés, que les hommes devaient dominer les femmes, que les Européens devaient dominer le globe...

On a donc laissé au siècle des lumières, initiateur de la culture du doute, au XVIIIe siècle, le privilège de remettre en valeur ce message de l'égalité. On peut donc avoir l'impression que dans ce domaine l'Eglise ne fait que rejoindre, avec du retard, un mouvement conduit par d'autres. Cela augmente l'importance de notre question. Il faut démontrer que le Nouveau

Testament a ses propres raisons pour proposer son message égalitaire, sous une forme autre que celle du siècle des lumières, et que son message est plus ancien et plus profondément ancré, quoiqu'il se soit perdu et trahi au long des siècles.

Pour résumer, le message égalitaire chrétien est fondé sur l'œuvre de Jésus-Christ, et non dans la création, la providence ou la nature des choses. Ce message fait partie de la définition même de la croix comme nous le voyons particulièrement en Ephésiens 2 et 3 ; il n'est ni dérivé, ni impliqué dans le changement du cœur ou de l'esprit des chrétiens. Il était visible dans la manière concrète de faire des hommes et des femmes qui modifiaient leur style de vie afin de pouvoir manger ensemble. Cette vision s'est perdue très rapidement quand les églises, influencées par la culture politique romaine et la culture linguistique grecque, ont abandonné, déjà pour certains au cours du second siècle, la frontière ouverte au judaïsme, acceptant les premiers éléments de l'antisémitisme chrétien. A partir de là, tout ce qui reste du message d'unité est sa forme faible, à savoir l'idée de séparation avec valeur égale, ce qui ne fait pas manger à la même table, et ne condamne ni l'Empire ni le patriarcat.

D'autres dimensions de la «politique du baptême»

Jusqu'ici, nous nous sommes occupés du message d'inclusion des peuples ; mais le baptême possède aussi d'autres dimensions «politiques» qui peuvent toucher le monde qui nous entoure. Avant Paul, même avant Jésus, le baptême signifiait repentance, purification. Il signifiait : «tu es libéré de ton passé». Le message de Jean prolongeait, ouvrait à ses auditeurs une vie nouvelle. Y a-t-il ici aussi une analogie pour le monde ? Les croyants peuvent-ils dire aux autres : «Vous pouvez changer !» ?

Les sciences morales ont toujours voulu se calquer sur les sciences sociales et même naturelles pour se donner une assise scientifique. En vertu de cela, on suppose à la personne humaine une certaine fixité, ce qui amène à interpréter les causes et les effets du comportement social ou personnel de manière quasi-mécanique ; cette manière de penser pousse à enfermer les gens, et surtout les adversaires ou les malfaiteurs, dans leur passé.

Cependant l'Evangile l'affirme et le baptême célèbre le fait qu'une nouvelle vie est possible. On doit donc pouvoir imaginer des moyens pour pouvoir communiquer la notion de repentance au-delà de l'Eglise. Prenons l'exemple de la non-violence : Gandhi la concrétise dans la possibilité qu'aura l'adversaire de changer. Gandhi a appris cela en lisant Tolstoï qui l'avait appris lui-même dans l'Evangile, bien que cela n'ait pas été très visible chez les chrétiens qu'il connaissait. Le but de la non-violence n'est pas de détruire, ni même de vaincre l'adversaire, mais de lui permettre de changer. Les tactiques et stratégies non-violentes font beaucoup pour valoriser les pauvres, les victimes, qui se découvrent capables de devenir des acteurs de l'histoire ; sans cela, ces tactiques et stratégies n'auraient aucune efficacité mais ce qui en fait leur valeur unique, c'est qu'elles protègent et affirment la dignité de l'adversaire en faisant appel à sa conscience et en refusant de le rencontrer sur la base de son passé ou de sa culpabilité présente.

Si la non-violence n'était rien d'autre qu'un appel à la conscience ou à la culpabilité de ceux qui sont à l'origine ou qui bénéficient de l'injustice, son effet dépendrait de la présence d'une mauvaise conscience chez ceux que l'on veut influencer. Mais il y a des racistes qui ne se sentent pas coupables et on n'aurait rien à dire à ceux qui considèrent que leur rôle d'oppresseurs est juste !

Si par contre le baptême affirme et célèbre le fait qu'un changement dans l'identité, la pensée et le comportement d'une

personne – ce que nous appelons la repentance – est une possibilité pour tous, alors il peut être moins important que des gens se sentent coupables ou non. Ce qui compte sera que l'invitation à la réconciliation offerte à l'adversaire soit claire. Cela est possible pour tous, parce que nous l'avons déjà célébré en notre baptême.

Le conflit non-violent est ici une image de l'appel à la conversion. C'est ainsi que de telles actions ont fonctionné, en marge de l'ordre social, dans les mouvements de Gandhi et de Martin Luther King. Cela devrait s'appliquer d'autant plus dans le processus social, dans la résolution des conflits à l'intérieur des institutions. Dans les sciences sociales de notre génération, on a vu croître le doute face aux modèles d'équilibre pour comprendre les sociétés, et on a prôné des interprétations qui discernent les conflits et les changements. Faire face à un conflit avec la conviction que l'adversaire possède la même dignité que soi, puisque Dieu en a fait cadeau à tous, à l'ennemi comme à son adversaire, sans aucun mérite ni de l'un ni de l'autre, apporte à la gestion de ce conflit un a-priori profond fondé non dans une définition de la nature humaine, mais dans le baptême, et cela pour espérer un changement réconciliateur.

Baptême et liberté religieuse

Il y a un troisième point où le baptême a une incidence sur les structures sociales. On y prête moins d'attention parce qu'on pense, peut-être à tort, que nos sociétés modernes en ont déjà suffisamment tenu compte.

Nous savons que pour les sociétés, le baptême dans la première Eglise signifiait la réconciliation de deux peuples, de deux cultures. Mais pour l'individu, il signifie la liberté d'une décision personnelle, celle de se joindre à un mouvement, en réponse au

message entendu, message qui invite à se réconcilier avec Dieu et avec les gens. Le fait que ce choix doit être volontaire et le fait que la communication du message doit être libre ne nous a pas encore préoccupés, mais dans une société dominée par une religion particulière, il devient important. Un ordre social doit donner toute liberté, pour communiquer, pour se réunir, pour se décider et pour adhérer, comme c'est le cas dans nos états. Mais dans beaucoup de pays, une telle liberté n'existe pas encore. Qu'elle soit assurée chez nous est une promesse qui peut encore être mise à l'épreuve ; souvent il suffisait de tolérer les chrétiens respectables mais même dans nos cultures «atlantiques» la liberté de la parole et les droits des religions moins respectables ne sont pas en sécurité. On débat sur le statut des écoles, ou les impôts applicables aux immeubles ecclésiastiques ou sur le droit de s'habiller selon une autre culture religieuse. Ces questions restent en suspens, ici, mais il faut être conscient de leur importance et de leurs implications. Il n'est pas certain que les sociétés dites «libérales» garderont toujours un respect profond pour la dissidence.

4. LES DISCIPLES MANGENT ENSEMBLE

«Chaque fois que vous ferez ceci, faites-le en mémoire de moi».

Ces paroles de Jésus citées par l'apôtre Paul dans le chapitre 2 de la première épître aux Corinthiens sont appelées «paroles d'institution». Ce que Jésus voulait dire est certainement moins simple que ce que nous avons l'habitude de penser, puisque nous avons accumulé là-dessus des siècles de cérémonies et des siècles d'explication sur «ce que signifient» ces pratiques.

Que devaient faire les disciples «en mémoire de lui» ? Cela ne peut pas vouloir dire «chaque fois que vous célébrez la Sainte Cène» ou «la Messe», puisque ni la Cène, ni la Messe n'existait alors. Si nous voulons sérieusement comprendre le Nouveau Testament, il faut investir un certain effort pour dégager nos esprits des questions imposées par les débats de l'âge de la Réforme. Au XVIe siècle, les protestants ont pris leurs distances sur ce point par rapport aux catholiques, puis les réformés ont combattu les luthériens... Toutes ces controverses tournaient autour de conceptions philosophiques médiévales que Jésus ou ses disciples n'auraient nullement pu imaginer. Les théologiens cherchaient une définition théorique de la signification de certains actes, de certaines paroles qu'on appelait «sacrements», utilisés dans le monde particulier du «religieux». La conception de base, c'est à dire l'idée selon laquelle il y a un domaine spécial dans la réalité «religieuse», qui fait que lorsque l'on prononce certaines paroles spéciales, on produit des transformations dans la réalité ; cela n'est pas une notion biblique ni hébraïque. Cette vision d'un monde au sein duquel le «religieux» est mis à part comme un niveau particulier de réalité a

été empruntée au monde païen par les chrétiens, des siècles après le Nouveau Testament, quand le paganisme a remplacé le judaïsme comme terreau culturel de la pensée chrétienne.

Parce qu'on a posé la question dans un tel contexte, les catholiques ont condamné les protestants, les luthériens ont condamné les réformés, à propos de ces débats autour de la signification du pain et du vin ; c'est à dire autour de ce qui se passe dans les «éléments» quand – et seulement quand – les paroles sont correctement prononcées par un prêtre correctement consacré. Ces questions nous ont barré la route pour une compréhension simple de ces actions. En fait cette manière de penser est un «anachronisme», erreur culturelle que nous commettons quand nous comprenons mal quelque chose parce que nous le mettons dans un contexte chronologique faux. C'est l'erreur que nous commettons donc quand nous cherchons dans le Nouveau Testament quelque lumière sur les controverses eucharistiques du XVIe siècle.

Si nous en avions l'opportunité, nous pourrions remonter le temps et sonder chaque période historique à la manière d'un archéologue qui, couche après couche, sonde et étudie un site archéologique. On pourrait chercher à raconter quand, comment et pourquoi le sens simple du repas eucharistique a pu être enseveli sous des couches de ritualisme ou de superstition empruntées à d'autres religions ou philosophies du monde antique. On pourrait se demander comment la synthèse entre l'Eglise et l'Empire au IVe siècle a conduit à remplacer la signification sociale et économique de la communion par autre chose. Ces changements au long des siècles seraient analogues, bien sûr, à ceux que nous avons déjà relevés concernant le sens du baptême.

Si nous avions encore davantage de temps, nous pourrions aussi puiser au delà des origines chrétiennes, et y chercher la signification culturelle du repas en commun. Dans presque toutes

les cultures, le repas partagé comporte une signification plus que seulement alimentaire. Chez les Hébreux, on pourrait étudier le repas annuel de la Pâque, ou les souvenirs de la manne au désert. Mais pour le présent, il nous suffira de relire simplement le texte évangélique. A cette époque, que voulait dire Jésus ? Que faisaient les chrétiens quand ils lui obéissaient ?

Jésus aurait pu vouloir dire : «Pensez à moi chaque fois que vous célébrerez la Pâque». Cela aurait pu être possible, mais évidemment ce n'est pas cela que ses auditeurs ont compris. Les juifs de son temps, comme ceux d'aujourd'hui, fêtaient la Pâque une fois l'an. Le repas qui a précédé la mort de Jésus a eu lieu dans le contexte de la Pâque, mais ce que ses disciples ont fait par la suite, en mémoire de lui, n'était pas un repas annuel. Ce que Jésus a voulu certainement dire, et ce que la pratique de ses disciples confirme, c'est : «Chaque fois que vous prenez votre repas en commun, célébrez ma mémoire». Le repas que Jésus a béni ce soir-là et dont il a fait son mémorial, était un repas ordinaire, quotidien, dont le menu correspondait à leur alimentation corporelle.

Ce lien direct avec un repas ordinaire est souligné par le rapport que nous observons entre les repas et les apparitions du Seigneur Ressuscité. Les disciples en chemin vers Emmaüs, dans le récit de Luc, n'ont pas reconnu la personne qui s'était jointe à eux, qui leur parlait et les réprimandait à cause de leur manque de compréhension des Ecritures. Ces disciples ne l'ont pas reconnu jusqu'au moment où ils se sont mis à table avec lui ; il a alors tout naturellement remercié Dieu pour le pain, comme il l'avait toujours fait auparavant (cf. Luc 24:30), et c'est seulement à ce moment-là qu'ils le reconnurent. Ils coururent à Jérusalem pour en informer les autres disciples qui ne voulurent pas les croire. Ces derniers n'ont cru que lorsque Jésus leur apparut et de nouveau mangea avec eux (Luc 24:41-43). Nous observons la même corrélation en Actes 1:4 et Jean 21:9-13.

Manger ensemble après la Pentecôte

Il ne faut donc pas être surpris du fait que le récit de la Pentecôte, dans Actes 2, se termine encore une fois avec la description des repas pris en commun. La vie commune des disciples se résume à quatre activités : ils restaient fidèles «dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain, et dans les prières» (Actes 2:42). Ils se réunissaient dans les maisons pour rompre le pain, ils partageaient leur nourriture avec joie et généreusement. C'est seulement parce que ce repas était au centre de leur vie commune qu'il pouvait se prolonger pour provoquer la création d'un partage économique. «Personne ne prenait pour son propre usage ce qu'il possédait...». Ce que nous appelons la «bourse commune» de l'Eglise de Jérusalem était d'abord une table commune. Cette pratique n'est pas apparue comme le fruit d'une spéculation idéaliste dans le but d'instaurer un ordre économique idéal ; elle n'était pas non plus une idée supplémentaire ajoutée un jour à ce qui était déjà en train de se faire ; c'était plutôt la prolongation, l'extension normale, organique, de la communion à table. Certains des premiers croyants ont vendu leurs immeubles – volontairement, car selon Actes 5, dans l'affaire Ananias et Saphira, ce n'était pas obligatoire – mettant ainsi leur fortune en commun, parce qu'ils mangeaient ensemble. La logique n'allait pas dans le sens contraire.

Ce repas en commun n'était nullement une innovation. Ces gens de l'Eglise de Jérusalem reprenaient simplement le mode de vie qu'ils avaient vu pratiquer par Jésus pendant des mois. Déjà dans Luc 8, nous lisons que le groupe itinérant composé de Jésus et de ses disciples avait été nourri par des dons reçus de personnes qui avaient été guéries par le Maître.

Quand la troupe errante de Jésus partageait son pain avec la foule, il ne s'agissait pas d'une innovation, mais de l'accom-

plissement d'une promesse qui faisait déjà partie depuis longtemps de l'espérance juive. La manne au désert avait marqué le début de la libération du peuple hébreu. Le Jubilé qui prévoyait pour les Hébreux, tous les cinquante ans, le retour de chacun dans sa propriété et dans sa famille, dans un souci de remise à niveau, était au cœur de la loi mosaïque, et c'est Dieu, propriétaire de toutes les terres, qui les redistribuait à tous. Quand ses auditeurs demandaient à Jean, le cousin et le précurseur de Jésus, comment être prêt pour le Royaume dont il annonçait la venue, il leur disait de partager leur nourriture et leurs habits (cf. Luc 3). La première tentation à laquelle Jésus fut confronté dans le désert a été de faire du pain, et la plus grande foule qu'il a attirée, avant d'arriver à Jérusalem, était composée des milliers de personnes qu'il avait nourries (cf. Luc 9), ce qui était l'affirmation la plus claire qu'il y ait eu jusque là, de sa vocation messianique.

La place centrale du repas en commun dans la vie des apôtres ne varie pas et se perpétue au delà de la Pentecôte. C'est à cause de l'importance accordée à l'organisation des repas qu'un premier changement a été apporté à la structure de ce jeune mouvement. Afin que la distribution du pain soit plus juste, sept hommes du parti des hellénistes ont été appelés à partager la direction avec les douze apôtres. Cette décision fut à l'origine du passage d'un réseau de synagogues situées en Palestine, à une vision et à une activité missionnaires mondiales. La signification de ce changement, pour ce qui concerne la mission de l'Eglise, mériterait plus d'attention que nous ne pouvons lui en donner ici. Cela fait partie du message concernant l'«humanité nouvelle» que nous avons déjà évoqué à propos du baptême. Mais ce qui l'a provoqué, et c'est ce qui nous intéresse ici, c'est l'accord de tous pour que les veuves non issues de Palestine, aient leur part du repas commun. Tous donnaient à ce problème une importance si grande qu'il a produit une modification dans leurs structures de direction, puisqu'ils ont ajouté

aux Douze, de nouveaux conducteurs que Jésus n'avait pas appelés pendant son ministère public (cf. Actes 7).

C'est la question des conditions de participation aux repas qui a conduit à la consultation décrite en Actes 15 ; cette consultation pose encore plus largement les bases pour une politique missionnaire en direction des païens. Dans la première lettre que Paul adresse à la jeune église qu'il venait de fonder à Corinthe, il répond à des questions qu'on lui a posées ; or la plupart de ces questions concernent les repas. Aux chapitres 8 et 10, il s'agit de viandes sacrifiées aux idoles ; au chapitre 11, de tables séparées selon les classes sociales. Si leur repas ne reflétait pas la victoire sur la discrimination sociale, Paul écrivait aux Corinthiens que les participants célébraient leur propre condamnation (1 Corinthiens 11:29). En communiant autour de la table, les premiers chrétiens témoignaient du fait que l'âge messianique, souvent décrit comme un repas, venait de commencer.

En somme, nous pouvons discerner deux dimensions concernant cette pratique au début du ministère terrestre de Jésus parmi ses disciples.

La première, c'est le simple fait social, incontournable dans les récits, mais auquel on n'a pas donné assez d'importance, à savoir que des hommes et des femmes ont quitté leur métier, leur foyer pour constituer avec Jésus une «famille» nouvelle, une communauté de consommation, dans laquelle Jésus exerçait le rôle de chef de famille. Les chercheurs ont comparé le groupe des disciples aux associations volontaires appelées en Palestine «chabourah», c'est à dire, «communion» ; là, des amis se rencontraient pour prier et pour manger, tout en restant engagés dans leur travail et leur famille. Cette comparaison peut aider à comprendre comment la société de la Palestine d'alors, a été prête pour soutenir la croissance rapide des églises, mais cela n'est pas suffisant pour expliquer l'itinérance du groupe des disciples. C'est bien la famille qui est le modèle, et cela est la

condition préalable indispensable pour comprendre les paroles de Jésus quand il dit qu'il faut quitter ceux auxquels on est attaché pour le suivre (cf. Matthieu 4:19-21 ; 10:34-39).

La seconde est celle qui est marquée, dès le commencement par la pratique de la reconnaissance. Le nom «eucharistie» qui signifie en grec «rendre grâces», identifie le repas lui-même à la prière prononcée avant de manger. Chaque repas, dans une maison juive, est un culte. Lorsqu'il présidait les repas du groupe des disciples, Jésus prononçait régulièrement l'ancienne bénédiction : «Béni sois-tu, Dieu, Roi de l'univers ! Par ta générosité, nous avons ce pain à partager».

Dimensions supplémentaires de la célébration

A ces deux dimensions, celle du repas et celle du remerciement, l'Evangile ajoute le souvenir de la signification de la Pâque. La Pâque aussi était un repas, un culte en forme de repas, qui était célébré annuellement en souvenir de la sortie d'Egypte. Le dernier repas de Jésus eut lieu dans un contexte pascal, quoique les différents récits des Evangiles ne concordent pas facilement. Marc, au chapitre 14, l'appelle simplement le repas pascal ; Jean, au chapitre 19, le place au jour précédent, celui qu'on appelait le jour de «préparation». Dans tous les cas cependant, le contexte est pascal. Certains des usages, comme le terme «coupe de bénédiction» dans 1 Corinthiens 10:16, peuvent témoigner de ce contexte : en faisant ce rapprochement, nous affirmons notre fidélité à tout l'héritage hébreu, faisant nôtre sa vision de Dieu en tant que libérateur et créateur du peuple que la Pâque célèbre.

Ajoutons encore un élément qui enrichit l'image. Les premiers disciples gardaient le souvenir des foules que Jésus avait

nourries au désert. Un grand repas au désert, voilà la première tentation proposée à Jésus ! Plus tard, Jésus en nourrissant des milliers de personnes, a anticipé le banquet messianique promis par les prophètes... avec comme conséquence que la foule voulait qu'il soit leur roi, ce qui n'est pas une surprise !

C'est au cours d'un tel repas, et à la lumière de toutes les dimensions évoquées ci-dessus, que Jésus a dit : «Quand vous faites ceci, souvenez-vous de moi». Le récit de 1 Corinthiens 11 dit qu'il a prononcé ces paroles au cours du repas, entre les différents plats qui constituaient le rituel normal de la célébration familiale.

Le fait économique fondamental

Le niveau de compréhension qui pèse le plus dans cette présente étude, qui se combine avec tous ceux évoqués auparavant et va au-delà d'eux-mêmes, est un élément qui se situe au niveau du concret. Il va plus loin, il est plus profond que ce que nous appelons une «cérémonie», il rejoint un aspect que nous désignons habituellement par le terme «économique». C'est ce que veut dire le Nouveau Testament toutes les fois qu'il mentionne l'expression «fraction du pain» : ce qui se passe alors, c'est que des hommes et des femmes partagent ensemble ce qui constitue leur subsistance matérielle quotidienne.

Il ne suffit pas de dire que par un acte d'«institution» ou par une définition symbolique indépendants, des significations ordinaires des choses, Dieu ou l'Eglise aurait décrété : «Disons que «le pain» signifie ce qui soutient la vie quotidienne». Dans certaines civilisations, comme le disent certains ethnologues ou anthropologues, le fait de manger ensemble est le signe de la présence de valeurs d'hospitalité ou de la constitution de communauté ; en disant cela, ils font une distinction entre les valeurs

signifiées et les signes qui les désignent. Cette manière de penser ne peut pas s'appliquer à l'Evangile, parce que le pain est la subsistance quotidienne, et que le pain mangé ensemble est le partage économique. Le fait de manger ensemble prolonge les effets de la solidarité matérielle bien au delà du cercle familial, et non d'une manière symbolique, mais réellement. Quand Jésus apparaît après sa résurrection, il reprend son rôle habituel de chef de famille, il remercie Dieu, il partage le pain et le poisson, il projette ainsi dans l'époque qui suit sa passion le modèle qu'il avait instauré dans le groupe itinérant de ses disciples avant la passion ; les membres de ce groupe avaient quitté leur métier et leur foyer, tout ce qui constituait leurs bases économiques, pour l'accompagner.

Luc résume ainsi la situation dans Actes 4:34 : «Nul parmi eux n'était indigent». Probablement que cette phrase faisait écho à Deutéronome 15:4 : «Qu'il n'y ait parmi vous aucun indigent». Le fait que les besoins matériels essentiels de la vie soient pourvus est la marque de l'âge messianique. En bref, l'eucharistie est un acte économique ; faire comme il se doit la fraction du pain ensemble relève de l'éthique économique.

Une déviation : l'action «rituelle» spéciale

En interprétant les repas en commun des premiers chrétiens comme des rituels religieux mis à part, tels que les chrétiens l'ont conçu depuis le haut Moyen Age, ou bien en essayant de les comprendre sous l'angle étroit du modèle pascal célébré une fois par an, nous risquions d'esquiver leur impact dans le domaine social, d'abord dans l'Eglise, mais aussi dans le monde. Il faut faire un effort tout particulier pour comprendre le sens d'une action culturelle fondamentale aussi simple, à savoir

le fait de manger ensemble, au travers des siècles, des cultures et des sociétés. L'importance d'une telle démarche devient plus évidente quand on se rappelle que cette pratique prend comme point de départ le modèle familial ou «chabourah», c'est à dire une réunion de prière jointe à un repas pris ensemble, ce qui, déjà avant Jésus, était un moyen grâce auquel les croyants engagés partageaient entre eux leurs vies et leurs besoins.

La première expression de la nouveauté économique du Royaume est donc un partage des ressources entre les membres de la communauté messianique. Mais la distinction que certains supposent entre une morale réservée aux croyants et directement tirée de la réponse de la foi aux promesses de l'Evangile d'une part, et d'autre part une morale destinée aux autres fondée sur une autre base, et posant d'autres exigences, ne convainc pas. La nouveauté de la communauté croyante promet qu'une semblable nouveauté est possible au monde. Le fait qu'à l'époque du Messie, les prisonniers et les esclaves seront libérés et les affamés rassasiés est un critère d'une rénovation économique qui, quoique moins immédiate, va au delà du cercle de la foi.

Ce serait trop précis, trop moderne, trop étroit de dire que l'eucharistie nous engage à être partisans de quelque chose qui ressemblerait à une «démocratie économique» ou au «socialisme». Le socialisme moderne a trop de variantes souvent trop politisées, en particulier si on s'en sert pour désigner la forme de capitalisme d'état et de dictature corrompue que l'on vient de voir s'effondrer en Europe de l'Est.

Mais ce serait trop réducteur si nous ne reconnaissions pas que l'exemple du partage du pain exige une forme quelconque de partage, de défense du pauvre, dans lesquels les avantages liés à la puissance et à la productivité seraient soumis à la règle du service. Récemment, plusieurs courants de pensée chrétienne sont devenus plus attentifs aux besoins et aux droits des pauvres : chez les catholiques, on parle d'une «option préféren-

tielle en faveur des pauvres» ; chez les protestants libéraux, on parle de «justice» en termes de «droits» ; d'autres formuleront en d'autres termes la notion qui est la leur de partager... Ce que notre étude ajoute à ce tableau, c'est son centre : le partage de son pain est à la fois un exemple et un symbole de notre responsabilité.

Partage du pain, oui, mais aussi partage du rang social et du pouvoir

Nous avons déjà vu en 1 Corinthiens 11 que la Cène offre un contexte rituel qui condamne la ségrégation sociale ; or ce contexte est la Bonne Nouvelle, l'œuvre du Christ dont on peut constater déjà les prémices. Ce qui conduit à l'égalisation, n'est pas, comme on peut le voir dans beaucoup d'engagements chrétiens en faveur de la justice économique, la vision d'un ordre juste, égalitaire présent déjà dans la création et n'ayant besoin que d'être retrouvé ! Son fondement est plutôt le début de l'accomplissement des promesses de l'âge messianique.

C'est pourquoi les exemples de cette vision observés au long des siècles sont le fait non de théologiens, ni d'évêques, ni de la générosité de grands propriétaires terriens, mais des marges de la société et des églises. Pierre Valdo de Lyon, au XIIe siècle, que certains appellent le premier protestant, renonça à sa fortune familiale pour devenir un prédicateur itinérant. Son contemporain, François d'Assise, renonça aussi à sa fortune familiale pour fonder un ordre mendiant. La lignée se prolonge avec par exemple le tchèque Pierre de Chelcic qui au XVe siècle condamnait le principe de la stratification des classes dans la société féodale.

Une poignée d'anabaptistes non violents, expulsés de Nicolsbourg en Moravie en 1528, a réuni tous ses biens pour

créer un nouveau modèle économique d'église et de communauté de vie appelé Bruderhof. Gérald Winstanley et les «niveleurs» anglais ont cultivé en commun des terres dans le sud de Londres en 1649 pour y faire des jardins, exprimant ainsi de façon spectaculaire leur condamnation des mesures d'expropriation prises par les aristocrates à l'encontre des terres réservées à la communauté. Jusqu'à aujourd'hui, des chrétiens prenant au sérieux le fait qu'ils sont disciples du Christ découvrent de nouveaux modes de partage économique.

Ces chrétiens radicaux qui ont pratiqué le partage économique au long des siècles n'ont fondé leur témoignage ni sur la théorie, ni sur la pratique de l'eucharistie, puisque le développement de la théologie scholastique de l'eucharistie avait pris un tout autre chemin. Mais ils savaient et affirmaient que Jésus, le pauvre par excellence, les appelait à abandonner tout ce qu'ils possédaient pour le suivre et que cela signifiait aussi, partager son pain et condamner toute discrimination sociale. En agissant ainsi, ils suivaient une ligne de conduite qui avait été inaugurée bien avant Pierre Valdo ou François d'Assise, par les «pauperes Christi», les pauvres du Christ, mouvement suscité par le Saint Esprit en Italie septentrionale, en réaction contre le scandale de la «simonie» grâce à laquelle on pouvait obtenir des postes ecclésiastiques en versant de l'argent.

Un souci semblable avait motivé les plus anciens mouvements monastiques. Le vœu de pauvreté que fait le moine ne signifie pas indigence. Le monastère possédait des terres et la vie du moine pouvait être confortable, mais aucune propriété n'était personnelle, et les mendiants étaient accueillis. L'engagement à travailler de ses mains, ou pour les franciscains, à mendier, constituait encore un exemple de solidarité économique. La vie monastique demeure un témoignage à l'engagement de partager, quoique ses formes ne puissent être un modèle pour notre société.

Un autre aspect de l'histoire médiévale était l'interdiction de l'«usure» ou prêt à intérêts. Cette interdiction respectait les lois transmises par Moïse (cf. Lévitique 25:36 ; Deutéronome 23:19 ; Psaume 155:5) et les paroles de Jésus (Luc 6:35) ; elle avait été maintenue pendant des siècles au prix de beaucoup de contorsions juridiques de la part des experts en droit canon pour définir ce qui était usure et ce qui ne l'était pas. Mais ni l'interdiction de l'usure, ni celle de la simonie ne furent efficaces à la longue pour remédier à l'avarice et à l'injustice. Ce qui doit nous intéresser, c'est le fait que même si elles ne restent que dans les livres et ne sont plus appliquées, ces deux règles témoignent, par le souvenir vivace que l'on en garde, que, jusqu'à la Réforme, la forte vision évangélique de la pauvreté partagée persistait, même quand la signification de l'eucharistie était devenue autre.

Nivellement appliqué à l'échelon des pays

Dans son discours programme à la synagogue de Nazareth, rapporté par Luc au chapitre 4, Jésus a cité les paroles écrites par Esaïe au chapitre 61. Le prophète y proclame une année de grâce de l'Eternel, se référant probablement aux prescriptions de Moïse concernant l'année du Jubilé. Quand, il y a quelques décennies, André Trocmé, pasteur réformé, évangéliste, pacifiste et protecteur des juifs dans la région du Chambon sur Lignon, commençait à propager sa vision réaliste du texte jubilaire de Luc 4 mentionné ci-dessus, cela paraissait hasardeux aux érudits du Nouveau Testament. Depuis, la vision du Jubilé a été le sujet de plusieurs thèses de doctorat, et a provoqué plusieurs projets de témoignage et de service sociaux. On peut sérieusement affirmer que Jésus, dans le récit de Luc 4, savait et proclamait ce que le prophète Esaïe promettait, c'est à dire qu'en lui,

l'oint du Seigneur, il y avait le commencement d'un monde nouveau et que le signe le plus spectaculaire de ce monde nouveau serait la remise des dettes, la redistribution jubilaire des terres et la libération des prisonniers qui étaient en ces temps anciens, surtout détenus pour dettes.

L'importance de ce trait du récit de l'Evangile est qu'il préserve le témoignage de la «communion à table» d'être limité à la consommation, sans attacher d'importance aux ressources productives. Le Jubilé fait justice au niveau du capital productif. Chacun doit avoir, c'est à dire chaque famille doit avoir, sa propre terre. Ceci correspond à l'accomplissement de la promesse prophétique de Michée au chapitre 4 où chaque maison aurait sa propre vigne et son propre figuier.

Ainsi, la redistribution des propriétés tous les cinquante ans, lors du Jubilé, selon la vision mosaïque, est aussi précurseur du partage à table entre Jésus et ses disciples. Ce serait facile, mais ce ne serait pas juste de chercher à passer à côté de la portée de cette exigence en faisant appel à une littéralité mesquine. La formule de redistribution de Deutéronome 15 et de Lévitique 25 ne pourrait s'appliquer littéralement que parmi des groupes de parenté assez bien préservés, pour que la même famille puisse récupérer cinquante ans plus tard un terrain qu'elle a perdu auparavant. Cela n'aurait aucun impact sur les besoins des étrangers, des orphelins ou des familles qui n'avaient jamais été propriétaires. On ne saurait remettre ce principe en vigueur littéralement après ne l'avoir pas pratiqué pendant des siècles. Je ne crois pas que même le prophète, dans sa proclamation, n'avait en vue que l'accomplissement littéral des lois du Lévitique. Il est encore moins probable que Jésus avait en vue quelque chose de si étroit quand il disait qu'il accomplissait cette promesse. En utilisant les meilleurs instruments de l'héritage biblique, il entendait proclamer que l'Oint de l'Eternel allait apporter le bien-être économique et personnel sous la forme la mieux adaptée à l'âge messianique.

Ce n'est pas du tout faire preuve d'irréalisme que d'introduire le message jubilaire dans une vision élargie du monde. Tout système économique, y compris le capitalisme, prévoit dans certains cas une indulgence par rapport à des dettes, et même leur remise. La faillite légale en est un exemple dans nos sociétés ; on peut aussi mentionner les prêts à taux réduit ou à taux zéro ; ou encore le financement public des routes, des écoles, les allocations familiales... Sur le plan international, les institutions bancaires mondiales épongent les dettes des pays les plus pauvres du monde, ce qui équivaut à des sommes considérables de l'ordre de plusieurs milliards de francs. Est-ce qu'une assemblée, une église, une commune, un quartier ne pourrait pas faire quelque chose de semblable ?

Seul le discernement local peut nous dire quel angle d'attaque serait le plus approprié pour lutter contre la discrimination économique. On peut élaborer des stratégies pour s'opposer à certaines tendances culturelles, influencer les élus pour qu'ils proposent des lois visant à réduire les inégalités, mettre sur pied des associations de volontaires pour venir en aide aux défavorisés, proposer de marches à suivre pour se regrouper et obtenir des conditions de financement intéressantes...

Vocation du chrétien et notion de l'ordre de la création

Si l'on tient compte de la tradition désignée habituellement sous les termes de «doctrine protestante de la vocation», il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse sur ce point pour constater l'insuffisance de cette tradition dans sa forme traditionnelle. Cette doctrine correspond à la manière dont les protestants considèrent en général les rôles que l'on joue dans la société et les institutions.

Elle suppose que le chrétien apportera à sa «vocation» sociale, à son poste, les qualités que produit la foi : ses intentions bienveillantes, son honnêteté, toute sa capacité de travail, une vision modeste de lui-même qu'il a acquise avec son expérience du pardon. Mais le contenu de son activité à son poste, à l'usine, au bureau, ce qu'il fera effectivement, doit être dicté non par l'exemple ou les paroles de Jésus, mais par «l'ordre de la création». Les institutions dans leur forme actuelle dictent comment agir, puisque Dieu les a voulues ainsi, et c'est pour cela que l'on dit qu'elles sont de l'ordre de la création. Chacun est appelé à vivre dans le cadre que lui dicte sa situation ou son rôle.

Selon cette tradition, le service du chrétien doit être protégé contre une ingérence trop directe de l'Evangile. Certains théologiens luthériens appellent ceci l'«autonomie des domaines culturels», et les réformés, «la souveraineté des sphères». Le banquier doit suivre la loi de son poste et doit accumuler l'argent et non le partager comme l'ont dit Jean-Baptiste et Jésus ; c'est l'«ordre de la création» qui dicte cela. La banque, en tant qu'institution et faisant partie des choses comme elles sont, est une création divine. Ceux qui dominent doivent dominer, les soldats et les bourreaux doivent tuer, car cela est leur vocation ; les races et tribus doivent se haïr réciproquement car c'est la nature des choses. Que les esclaves restent esclaves, que les femmes restent soumises, que chacun respecte son patron...

L'effet naturel de cette vision des structures d'autorité, comme fondées dans la «création», ne peut qu'être conservateur et patriarcal. Les voix les plus fortes qui se sont fait entendre dans ce domaine, à notre époque, ont été celles des classes dominantes réformées d'Irlande du Nord ou d'Afrique du Sud. En Amérique, jusqu'en 1861, cette vision a été le soutien le plus fort de tous ceux qui justifiaient l'esclavage humain.

La réponse que l'Evangile doit donner à cette doctrine n'est pas de nier la notion de vocation, mais de nier la possibilité de

la définir contrairement aux paroles ou à l'exemple de Jésus. Ce n'est pas que la notion de création soit entièrement fausse, mais depuis que le péché à pris sa place dans le monde, nous ne pouvons discerner par notre propre sagesse ce qui dans le monde révèle la volonté de Dieu, et ce qui est le fruit de la chute et conduit à la désobéissance et à l'oppression.

Pour faire de la notion de «vocation» un usage conforme à l'Evangile, il faut renverser ces présupposés. Nous devons combattre l'individualisme et le conformisme aveugle de cette notion de l'ordre du monde tel qu'il est. Nous développerons des sphères de responsabilité à tous les échelons administratifs ou communautaires, en déniant toute souveraineté à quelque pouvoir que ce soit qui s'opposerait à l'Evangile qui nous révèle l'intention du Créateur.

Cette attention portée à la vocation constituait ici une déviation parce qu'elle ne s'applique pas particulièrement ni seulement au repas pris en commun ou à la question économique. On l'applique dans tous les domaines de la morale sociale. Si notre étude avait commencé en analysant des systèmes éthiques courants, au lieu de laisser se développer notre synthèse, cette idée de vocation aurait fait surface. Je le note ici parce que l'exemple de la vocation du banquier fournit un exemple des plus pertinents. Les applications parallèles dans les domaines des prisons, de la guerre, de l'esclavage sous ses formes modernes ou encore dans le domaine des structures familiales patriarcales, s'étendent au-delà de notre sujet ici, mais il servent à illuminer la logique de la différence entre la vision «réformée» et celle que nous élaborons ici.

Dans l'Evangile, la fonction du banquier disciple de Jésus serait de trouver ou d'inventer des moyens réalistes techniquement possibles et non utopiques pour mettre en œuvre l'amnistie jubilaire ou le partage du pain. Il y a des gens qui font cela ! Le disciple agent immobilier s'investira pour chercher des

moyens de loger les gens selon leurs besoins. Il y a des gens qui font cela ! Le disciple dans le domaine de la répression désarmera ses gardiens et supprimera tout ce qui porte atteinte à l'intégrité physique et psychologique de ceux qui lui sont confiés. Il y a des gens qui font cela !

La compétence technique dans chaque sphère d'activité est indispensable afin de ne pas renforcer, mais plutôt de modifier d'une manière qualifiée la souveraineté de chaque sphère en plantant des signes du monde nouveau dans les ruines du monde ancien. Le baptême est un de ces signes, et le droit au logement sans discrimination raciale l'est aussi ; le partage du pain l'est, mais le bureau d'aide sociale à l'échelon communal l'est aussi : l'un n'est pas davantage «présence réelle» que l'autre.

Bibliographie des livres français écrits par John H. Yoder

«Jésus et le politique» La radicalité éthique de la croix, aux Presses Bibliques Universitaires, Lausanne, 1984.

«Que feriez-vous si ?...» Réponse d'un objecteur de conscience, Ed. Christ-Seul, Montbéliard, 1950.

«Principes et Doctrines Mennonites», co-auteur avec Pierre Widmer, Publications Mennonites, Montbéliard, 1955.

LES CAHIERS DE «CHRIST SEUL»

N°1 – Qui sont les Mennonites ? D'où viennent-ils ? (épuisé – voir n° 4/93)	12 F
N°2 – Ce que croient les Mennonites	12 F
N°3-4 – La voie chrétienne	20 F
N°5 – Disciples de Jésus (John C. Wenger)	12 F
N°6-7 – Il y a des gens qui vous troublent (Pierre Widmer)	15 F
N°8 – L'Evangile de Paix (John C. Wenger)	12 F
N°9 – Enseigner dans l'Assemblée (Paul M. Lederach)	12 F
N°10 – Du bon usage des vraies richesses (Milo Kauffman)	12 F
N°11-12 – De Thomas Muntzer à Menno Simons (Ch. et Cl. L. Ummel, J. Baumann et P. Widmer)	20 F
N°13-14 – Ce livre appelé la Bible (John C. Wenger)	20 F
N°15 – La foi qui fait vivre (John C. Wenger) Extraits d'auteurs anabaptistes du XVIe siècle	15 F
N°16 – Les entretiens Luthéro-Mennonites 1981-1984 (présentés par Marc Lienhard et P. Widmer)	20 F
N°1/1985 – Vers une justice biblique (José Gallardo et divers auteurs)	25 F
N°2/1985 – Actualités des valeurs anabaptistes (Pierre Widmer, Max Schowalter, Claude Baecher) et divers articles d'actualité dans les Eglises.	25 F
N°3/1985 – Le Chrétien face aux crises de la vie (Paul Baumann, Christiane et Pierre Widmer)	20 F
N°4/1985 – Le Chrétien face à la maladie (avec la collaboration de René Klopfenstein, Jeannette Rayot-Zbinden, Willy Peterschmitt, Dr M. Ropp et P. Widmer)	25 F
N°1/1986 – Evangéliser, c'est faire des disciples (avec la collaboration de Myron S. Augsburger et P. Widmer)	25 F
N°2/1986 – Le pasteur, artisan de réconciliation (avec la collaboration de M. Barwick, J. Jaloux, P. Widmer)	20 F

N°3-4/1986 – Comment travailler au bien de la nation ?
Le chrétien et les Forces Armées
(Claude Baecher, Michel Gaudry, Pierre Widmer) 30 F
N°1/1987 – Formation biblique et modernité
(André Nussbaumer, Adolf Schnebele, Jacques Dubois,
Daniel Muller et Pierre Widmer) 20 F
N°2/1987 – Des églises de professants... Pourquoi ?
(en co-édition avec les «carnets de Croire et Servir») 25 F
N°3/1987 – Vers un nouveau mode de vie (John
C. Wenger, avec la collaboration de P. Widmer) 25 F
N°4/1987 – Crises et conflits conjugaux et familiaux
(Samuel Gerber et Pierre Widmer avec Préface de
Robert Somerville) 25 F
N°1/1988 – Croire aujourd'hui (D. Muller, B. Huck,
C. Widmer-Gaudry, Mme Salas et P. Widmer) 30 F
N°2-3/1988 – Présence au monde
(Numéro spécial MERK'88) 35 F
N°4/1988 – Conviction et tolérance
(Bernhardt Ott – Claude Baecher) 30 F
N°1/1989 – Sans défense à cause de Christ
(J. A. Tœws) 30 F
N°2-3/1989 – Témoigner de Jésus-Christ dans le
monde d'aujourd'hui (Helmut Harder) 40 F
N°4/1989 – Les Mennonites dans la Révolution
Française (Jean Séguy – Robert Baecher) 30 F
N°1/1990 – La discipline dans l'église
(Samuel Gerber avec la collaboration
de Max-Alain Chevalier) 30 F
N°2/1990 – Les Anabaptistes et la Réforme
à Strasbourg en 1532
— Citoyens du ciel et de la terre (Philippe Montuire)
— L'église dans le monde : une perspective
biblique (Neal Blough) 30 F
N°3/1990 – L'éthique du disciple (P. Widmer) 30 F
N°4/1990 – Histoires d'hier et d'aujourd'hui
(Cornelia Lehn) 30 F
N°1/1991 – Vie et structure de l'église de
Jésus-Christ (Paul Baumann avec préface de P. Widmer) 30 F
N°2-3/1991 – Alliances et Cène (Etienne Zimmerlin)
Synthèse sur la pratique de la Cène (Daniel Muller) 40 F

N°4/1991 – Bonnes nouvelles de par le monde
(Cornelia Lehn) 30 F
N°1/1992 – Le chrétien et l'argent
(Samuel Gerber) 40 F
N°2/1992 – Alliances et Cène
(Etienne Zimmerlin) 40 F
N°3/1992 – «... Et tes filles prophétiseront»
(Claude Baecher – Madeleine Bähler – Jacques Baumann
Fritz Goldschmidt – Lydie Hege – Matthias Radloff
Dr Marthe Ropp et les anciens d'une assemblée) 40 F
N°4/1992 – Guerre ou Paix ?
(Pierre Widmer – Larry Miller – Claude Baecher
et d'autres) 40 F
N°1/1993 – Sexualité et mariage
BIBLE, FAMILLE, SEXOLOGIE (1)
(Roger Eykerman, avec la participation de
Christian Klopfenstein et Robert Somerville) 40 F
N°2/1993 – Développement et mission
(Gilbert Klopfenstein, Aboh Danrhé, Daniel Goldschmidt,
Saturnin D. Afaton, Hélène & Carl Wirzba, Erik Volkmar,
Jean-Daniel Peterschmitt) 40 F
N°3/1993 – Sexualité et mariage
VIE CONJUGALE ET FAMILLE (2)
(Roger Eykerman, avec la participation de
Christian Klopfenstein, Alexandre Lukasik,
Colette Nouyrigat-Chartres) 40 F
N°4/1993 – Qui sont les mennonites ?
(J. C. Wenger, avec diverses collaborations) 40 F
N°1/1994 – Sexualité et mariage
APPROCHE ÉTHIQUE ET MÉDICALE (3)
(Roger Eykerman, avec la participation de
Christian Klopfenstein) 40 F
N°2/1994 – Jésus-Christ, notre paix
(échos du 5e congrès mennonite européen) 40 F
N°3/1994 – Chrétien et service – La diaconie – n°1
(Claude Baecher, H. S. Bender, René Eyer, José Gallardo,
Paul Hege, Michel Klopfenstein, Jean-Luc Leibe,
Charles-Daniel Maire, Willy Peterschmitt, Guido Rychen...) 40 F
N°4/1994 – Chrétien et service – La diaconie – n°2
(avec la collaboration de travailleurs sociaux et de personnes
accueillies, coordination Michel Paret) 40 F

N°1/1995 – La conversion à Jésus-Christ
(Claude Baecher, avec la collaboration de François Caudwell et divers témoignages) 40 F

N°2/1995 – Le silence dans la Bible
(Luc Pelsy) 40 F

N°3-4/1995 – Entrée en conflits
(Michel Sommer et Juan José Romero, préface de Neal Blough) 40 F

LES CAHIERS DE «CHRIST SEUL»

Revue trimestrielle complémentaire
au mensuel «CHRIST SEUL»

Administration générale :
EDITIONS MENNONITES
3, route de Grand-Charmont
25200 MONTBÉLIARD
CCP DIJON 1972.81 Z

Directeur de la publication :
Daniel Muller
Tél. : 25 92 90 59

Tarifs des abonnements :
4 numéros annuels : 140 FF.

Abonnement jumelé
pour CHRIST SEUL et LES CAHIERS : 360 FF.

Conditions générales :
Ces prix s'entendent TTC (TVA 2,10%). Port en sus.
Paiement à réception de facture par chèque bancaire
ou virement postal à l'ordre des Editions Mennonites.

Pour l'étranger, paiement par virement
international ou chèque en FF.

Toutes les commandes sont à adresser au bureau de
CHRIST SEUL
3, route de Grand-Charmont
25200 MONTBÉLIARD (France)

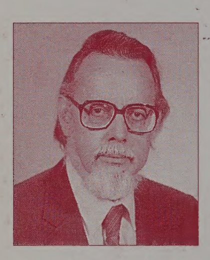
Dépôt légal : 4e trimestre 1995
CPPAP N° 66832
Photocomposition et impression
Studio CD SCHELL
1a, rue Tiergaertel 67380 LINGOLSHEIM
Téléphone : 88 77 36 04 • Fax : 88 77 36 05

LES CAHIERS DE «CHRIST SEUL»
3, route de Grand-Charmont
25200 MONTBÉLIARD



N° 1/1996

Jésus-Christ et les apôtres ont encore quelque chose à nous dire : qu'allons-nous faire ?
1ère partie



John Howard YODER, Dr Théologie

Né aux Etats Unis, à Smithville, Ohio (Etats Unis), en décembre 1927, John Yoder est baptisé sur confession de sa foi en 1940, dans l'assemblée d'Oak Grove à Smithville.
Engagé avec le Mennonite Central Committee, il arrive en France en avril 1949 où il travaille à Wissembourg, à Laxou puis à Valdoie jusqu'en 1954.
John Yoder poursuit ses études à la Faculté de Théologie de Bâle (Suisse) de 1954 à 1957 où il présente une thèse sur les débuts du mouvement anabaptiste en Suisse de 1523 à 1938.
En 1959 de retour aux Etats-Unis, il est aide-administrateur aux Missions outre-mer du Mennonite Board of Missions à Elkhart, Indiana, jusqu'en 1965.
Il est professeur à Goshen Biblical Seminary de 1956 à 1984, où il est nommé Président de 1970 à 1973.
En 1967, Il est aussi professeur adjoint de théologie à l'Université de Notre Dame du Lac à Notre Dame, Indiana, et titularisé à ce poste depuis 1977 jusqu'à ce jour (Le nom juridique de cette université est français parce qu'elle a été fondée par des missionnaires français en 1849).
En 1970-1971, il est professeur associé à Facultad Evangelica de Teologia, à Buenos Aires, et à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg en 1974-1975.

ISBN 2-904214-45-3 ISSN 0750-2095